

المعنى اللغوي

دراسة عربية مؤصلة نظريًا وتطبيقيًا

(نظرية المعنى العربية، وأنواع المعاني اللغوية)

(به فصل عن نظريات المعنى الأوربية ومناقشتها)

لفقيه اللغة العربية العلّامة

محمد حسن حسن جبل

أستاذ أصول اللغة بجامعة الأزهر

المتوفى سنة ١٤٣٦ هـ - رحمه الله



42 Opera Square - Cairo Tel: (202) 23900868

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت: ٢٣٩٠٠٨٦٨



المعنى اللغوي

دراسة عربية مؤصلة نظريًا وتطبيقيًا

نَظَرِيَّةُ المَعنَى العَرَبِيَّة، وأنْوَاعُ المَعَانِي اللغَوِيَّة

بِهِ فَصْلٌ عَنْ نَظَرِيَّاتِ المَعْنَى الأورُبِّيَّةِ ومُنَاقَشَتِها

الأستاذ الدكتور

محمد حسن حسن جبل

أستاذ أصول اللغة بجامعة الأزهر

العميد الأسبق لكلية اللغة العربية بالمنصورة حاليا أستاذ غير متفرغ بكلية القرآن الكريم



42 Opera Square, Cairo Tel.: (202) 23900868

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا – القاهرة ☎ ٢٣٩٠٠٨٦٨

البريد الإلكتروني: e-mail: adabook@hotmail.com

دار الكتب والوثائق القومية

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

جبل ، محمد حسن حسن ٠

المعنى اللغوي

: دراسةعربية مؤصلة نظريا وتطبيقيا

: نظرية المعنى العربية وأنواع المعاني اللغوية

به فصل عن نظريات المعنى ٠٠٠

/ محمد حسن حسن جبل :- ط٢ :- القاهرة :

مكتبة الآداب ، ٢٠٠٩ ٠

٢٥٦ ص ؛ ٢٤ سم ٠

تدمك ٤ ٠٨٥ ٤٦٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١- اللغة العربية - الاشتقاق

أ- العنوان

٤١٢

رقم الإيداع / ١٠٨٣٦ /٢٠٠٩

الطباعة : دار طيبة للطباعة - الجيزة - مصر

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلاة الله وسلامه وتحياته وبركاته على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

وبعد، فقد صدر في سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ما يُعَدُّ طبعةً أولى لهذا الكتاب «المعنى اللغوي دراسة نظرية وتطبيقية»، وكان يحتوي – زيادة على البابين اللذين تضمهما هذه الطبعة – بابًا ثالثًا عن علاقة اللفظ بالمعنى: طبيعتها ووجوهها ومشكلاتها. وقد قصرتُ هذه الطبعة على ما كان محور البابين الأولين في تلك، لكني جعلتُ أولهما عن «النظرية العربية في المعنى اللغوي، وثانيهما عن أنواع المعاني اللغوية تطبيقيًا في العربية وما يتصل بهذا التنويع. وقد قصدتُ بهذا القصر استيفاءَ النظرية العربية في هذا المجال بكل جوانبها، والتنويه بها إزاء النظريات الأوربية.

لقد بنيتُ النظرية العربية في المعنى اللغوي مِن تعريفٍ للمعنى صِيغَ في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، لكن له أصولاً صريحة شائعة في التراث العربي يرجع ما التقطناه منها إلى القرون الهجرية الثالث: والخامس والسادس أو السابع، وتمتد سائر أصولها إلى العصر الجاهلي، ثم استوفيتُ جوانب النظرية من مقررات لغويّي القرون المذكورة وأصولييها المبثوثة في مؤلفاتهم – وكلها تدور على محور تعريف المعنى المذكور، بحيث تجلت النظرية عربيةً خاصة.

لقد زاد عدد العلماء الذين أسهم كلامهم في بناء نظرية المعنى اللغوي العربية عن خمسة وعشرين إمامًا، وتمثل جهدي في التقاطِ أقوالهم ووضْعها في أماكنها من بناء النظرية، مع ما يتطلبه ذلك من شرحٍ وبسط، فلا يكاد يخلو مبحث من مباحث النظرية من مقولةٍ – أو مقولات – لبعض هؤلاء الأئمة المتقدِّمين.

فهذا في باب النظرية... وقد جعلتُ قبله فصلاً تمهيديًا لبيان أصالة دراسة المعنى في الثقافة العربية، كما ختمته بتتمة في ذلك؛ لأن إثبات الأصالة والتنويه بها هدفٌ أساسي في هذا الكتاب.

وقد توسعتُ - في هذه الطبعة - في عرض النظريات الأوربية في المعنى؛ لبيان موقع النظرية العربية بين النظريات التي تشيع دراستها في جامعاتنا في هذا المجال، ورعايةً لحقٍّ الدارس في الدراسة والمقارنة. وأما باب أنواع المعاني اللغوية تطبيقيًّا فقد غلب عليه الاستمدادُ من الخبرة والدراسات الحديثة.

إنني أجدُ من واجبي أن أقرر أن بحوث أئمتنا في مجال المعنى اللغوي هذا تناولت جوانبَ كثيرةً لم يتناولها الأوربيون، وأن نَفَس العروبة يشيع في أثنائها؛ لأنها مستمدة من كلام العرب وأهل العربية، وأنه مهما تكشَّف فيها من ثغرات فإن تلك الثغرات لا تبلغ معشار ما في النظريات الأوربية من قصور وعيوب.

إنَّ من حقٍّ اللغوي العربي أن يعتزَّ بمعالجات علماء أُمته المتقدمين؛ لسبقهم الىهذهالمعالجات بمناهج علمية، أو لا تُجافى العِلْم، ولوصولهم إلى نتائج ومقرراتٍ علمية في كل ما عالجوه، أو جُلَه علىالأقل. وناشئونا في زمننا هذا في أمسٍّ الحاجة إلى تثبيت الانتماء والاعتزاز بعروبتنا.

وبعد.. فقد أبقيت من مقدمة الطبعة الأولى، ما رجَّحت أن فيه نفعًا، وتجاوزت عمَّا خَلَتْ طبعتنا هذه من تناوله، كما أشرت إليه بما ذكرتُه في هذه المقدمة.

والله أسأل أن يتقبل هذا الجهد عملاً صالحًا، وأن يُلقى عليه القبول الحسن، ويُقيِّض لما يمكن أن يكون فيه مِن أَوَد مَن يقوِّمه ... اللهم آمين.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

طنطا في غرة ذي الحجة ١٤٢٥هـ= ١١ من يناير ٢٠٠٥م

وهذه طبعة ١٤٣٠هـ =٢٠٠٩م وهي منقحة ومزيدة. أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا الجهد وينفع به العربية وأهلها اللهم آمين.

طنطا في غرة المحرم ١٤٣٠هـ= يناير ٢٠٠٩م

أ . د. محمد حسن حسن جبل

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خَلْقه سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فهذه دراسة نظرية وتطبيقية للمعنى اللغوي(1) في اللغة العربية.

وقد بدأ الإحساسُ بالحاجة إلى دراسة المعنى اللغوي في المجتمع الإسلامي منذ أحسّ بعض الصحابة – رضوان الله عليهم – بغموض المعاني(2) الدقيقة(3) لبعض ألفاظ القرآن الكريم.

وفي حياة الرسول ﷺ كان من السهل على من أحسَّ بذلك الغموض أن يكشفه بسؤال النبي الذي أنزل عليه من ذلك القرآن ﷺ(4).

---

(1) موضوع البحث في هذا الكتاب هو المعنى المفرد أساسًا، أما المعنى المركَّب فدراسته مستوى تالٍ لهذا ومرتب عليه..

(2) كما غَمَضَ معنى «الأبّ» في قوله تعالى (وفاكهة وأبا) [عبس: ٣١] على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ومعاني (غسلين) [الحاقة: ٣٦]، (وحنانا) [مريم: ١٣]، (أواه) [هود: ٧٥]، (والرقيم) [الكهف: ٩]، وكذلك معاني (فاطر السموات) [فاطر: ١] و (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) [الأعراف: ٨٩]، على ابن عباس رضي الله عنهما – حتى تبيّنت له من كلام الأعراب، انظر: الإتقان للسيوطي النوع ٣٦، وينظر أيضًا تفسير القرطبي (طار الكاتب) ١٠/ ١١٠ فيتفسير قوله تعالى: (أو يأخذهم على تخوف) [النحل: ٤٧].

(3) لم تغِب عنهم المعاني الإجماليةُ؛ فلم يجهلوا أن «الأبَّ» مثلا نبات، ولكن الذي غاب عنهم هو تعيينه بين أنواع النبات أو المرعى. انظر: تفسير ابن كثير ١/ ٥ (المقدمة).

(4) أورد السيوطي في نهاية كتابه الإتقان نحو مئتي رواية تفسيرية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي مختلفة الدرجات من الصحة إلى الضعف، منها أربعون رواية فيها تفسير لفظ بلفظ، وهي خليقة بإمامة كلّ الاتجاهات التفسيرية السليمة.

ثم بانتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ذهب هذا الطريقُ المقدس، وأصبح الحِراص على تبيُّن معاني الألفاظ الغامضة – أو بيانِها – أمام التحدي المباشر لطاقتهم اللغوية: أن يعرفوا معانِيَ ألفاظٍ هي من لغتهم وفي كتاب الله تعالى إليهم، وعليها – مع سائر ما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم – تقوم شريعتُهم وتتشكّل حياتُهم.

هنالك بدأ المجتمعُ الإسلاميّ يُحسنّ شيئًا فشيئًا بضرورتين متلازمتين تُلحّان في اتخاذ مجاليهما في الثورة العلمية التي أوجدها الإسلامُ في ذلك المجتمع العربي. ونعني بهما: ضرورة جمع ألفاظ اللغة، وضرورة تحديد معاني تلك الألفاظ تحديدًا علميًّا؛ وذلك حتى لا يفاجأ المسلمون يومًا ما بأن فى دستورهم من كلام الله تعالى وسُنّة رسوله – صلّى الله عليه وسلّم – ألفاظًا يجهلونها أو يجهلون معانيها – فى حين أنها يناط بها تشكيلُ جوانبَ من حياتهم الدينية والدنيوية معًا. وقد كانت الاستجابة لتلبية حاجة المسلمين إلى إشباع هاتين الضرورتين المتكاملتين نشطةً وقوية.

وبعد جمع الألفاظ مرت ممارسةُ استخراج معانيها وتحديدها بعدة أطوار، وبعدّة مناهج: فبدءوا بتفسير الكلمة - في موضعها - بكلمة أخرى، وذلك بصرف النظر عن شقائقها في التركيب[1]، بل أحيانا بصرف النظر عن تفسير هذه الكلمة نفسها في موضع آخر[2].

---

(١) انظر النوع ٣٦ من الإتقان للسيوطى، (الفصل قبل الأخير) حيث أورد عن ابن عباس تفسيرًا لنحو سبعمائة كلمة قرآنية على هذا الأسلوب الذى كان شائعًا، وله استثناءات كما في إجابة ابن عباس نفسه على مسائل نافع بن الأزرق. وهى في الفصل الأخير من النوع ٣٦ هذا.

(٢) انظر لسان العرب (عدل) حيث أورد عن سعيد بن جبير (٩٥هـ) تفسيرات لكلمة العدل تختلف بحسب آياتها دون ربط بينها، وفى الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان =

ثم مدُّوا نظرتهم إلى بعض شقائق التركيب، فربطوا بينها وبين الكلمة في ما سميناه نحن الاشتقاق الجزئى، ثم جرّهم هذا إلى نظرةٍ شاملة لكلِّ استعمالات التركيب أو جُلّها، فربطوها إلى معنًى - أو معان قليلة - تدور تلك الاستعمالات عليها- في ما يُسمًّى «دوران المادة» أو «التأصيل»، الذى اتخذ مجالَه بين دراسات المعنى منذ أوائل القرن الثالث الهجرى. وقد فصَّلنا تلك الأدوار بالأمثلة الكافية في موضع آخر[1].

أما الجوانب الفنية لدراسة المعنى فهى موضوع هذا الكتاب. وأعنى بالجوانب الفنية: تعريف المعنى، وجوانب هذا التعريف -أو مكملاته - التى تشكّل نظريةً كاملةً في المعنى، ثم روافد معرفة المعنى، وصور التعبير عنه، ثم علاقة اللفظ بالمعنى من حيث وجوهها ومشكلاتها ....

وقد التزمتُ في معالجة القضايا (التى عرضتُ لها) بالإشارة إلى جهود المتقدمين - بعباراتهم كلّما أمكن ذلك - تأصيلاً للدراسة، ووفاءً بحقّهم، وحقٌّ العلم والمنهج، وحق أبنائنا علينا.

....

وأرجو أن أكون بكتابى هذا قد قدّمتُ إضافةً إيجابية ملموسة في هذا المجال من الدراسات اللغوية.

والله أسألُ أن يتقبّل هذا العمل، ويشرح له الصدور، وينفع به. اللهمّ آمين.

أ. د. محمد حسن حسن جبل

(١٢ من شوال سنة ١٤٠١ هـــ = ١٢ من أغسطس ١٩٨١م)

= البلخى (المتوفى سنة ١٥٠هـ) - دراسة وتحقيق د. عبد الله شحاته - جمع مقاتل خمسة وثمانين ومئة لفظ قرآنى، ذكر لكل منها عدة وجوه؛ أى معانٍ مختلفة في آيات مختلفة. وإن كان اللفظ واحدا.

(١) هذا التفصيل في مقدمة: «أصول معانى ألفاظ القرآن الكريم» رسالة المؤلف لنيل درجة الدكتوراه المجلد الأول ص ٣ - ١٨.

فصل تمهيدي

دراسة المعنى: أهميتها وأصالتها

ا- (أهمية دراسة المعنى):

اللغة ألفاظٌ ذات معانٍ يتفاهم بها الناس[1]؛ أي أن الألفاظ شَطْر اللغة، والمعانى شَطْرها الآخر، وهذه بَدَهيّة يُحسّها كلُّ ناطق، ولكن البديهيات تبرز كمقدمات عند المعالجة العلمية للقضايا المتصلة بها. وقد أبرز سيبويه - في بيانه لواقع النسبة بين المعانى والألفاظ في مُتداوَل العربية - موازنةَ المعانى للألفاظ في اللغة، حيث يُعبَّرُ باللفظ الواحد عن معنًى واحد، ثم قد يُعبَّر بألفاظ كثيرة عن معنًى واحد، وعن معانٍ كثيرة بلفظ واحد[2]. وتلاه كثيرون[3] أصرحهم في

---

(١) التعريف الاصطلاحى للغة هو ما قرّره أبو الفتح عثمان بن جِنّى «اللغة أصوات يُعبِّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم». (الخصائص ١/ ٣٣) وهو تعريفُ وافٍ حلّلته في كتابى «قضايا لغوية»، وموضع المعانى فيه هو التعبير عن الأغراض. أما عثمان (ابن الحاجب -٦٤٦هـ) فقد عرّف اللغة بأنها «كلّ لفظٍ وُضِع لمعنى». وعرّف جمال الدين الإسنوى (٧٧٢هـ) اللغات بأنها عبارة عن «الألفاظ الموضوعة للمعانى» (المزهر للسيوطى ٨). والمعانى شطر التعريف في كل منها.

(٢) الكتاب لسيبويه (تح: الشيخ عبد السلام هارون) ١/ ٢٩ باب اللفظ للمعانى.

(٣) المبرد - بنفس الألفاظ تقريبا - في صدر كتابه «ما اتفق لفظهُ واختلف معناه من القرآن المجيد»، وابنُ فارس كذلك في (الصاحبى) ١١٦. هذا ولا يستساغ افتراض غفلة أئمة اللغويين عن مدى التوازن في العلاقة بين الألفاظ والمعانى عند تناولهم لقضايا المعنى، كالحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف والتضاد. وعلى هذا فقد أسهم أبو عمرو والخليل ويونس والكسائى وقُطْرُب والأصمعى وابن الأعرابى وأبو زيد والفرّاء وأبو عُبَيد وابنُ قتيبة وثعلب ومَن بعدهم ممن واجهوا تلك القضايا (المزهر ١/ ٣٥٥- ٤١٣) في تقرير فكرة التوازن بين الألفاظ والمعانى.

إبراز هذه البَدَهية: أبو سليمان الخطّابى (٣٨٨هـ) في قولته: «إنما يقوم الكلامُ بهذه الأشياء الثلاثة: **لفظٍ** حامل، ومعنًى قائم به، **ورباط** لهما ناظم»[١]، وأبو هلال العسكرى (نحو ٣٩٥هـ) في قوله: «إن الكلام **ألفاظٌ** يشتمل على **معانٍ** تدُلّ عليها وتُعبِّر عنها..[٢] ولكلّ معنًى لفظٌ يُعبَّر به عنه؛ فمن جَهِل اللفظَ بَكِمَ عن المعنى»[٣]، وبنحو ذلك قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى[٤]. أما الأصوليون فقرروا أن المعانى لا تتناهى، وأن الألفاظ متناهية، ثم حَمَلوا على المشترك حِفْظَ التوازن بين المعانى والألفاظ[٥].

وإذا كنا نرمى من بيان أن المعانى هى شَطْرُ حقيقة اللغة إلى تقرير أن دراسة المعانى شَطْرُ الدراسة اللغوية، أو ينبغى أن تكون كذلك - فقد أرْبَى ابنُ جنى على هذا بما قرّره هو مرات من: «أن العرب تهتمّ بالمعانى، وتقدِّمها في أنفُسها على الألفاظ..، وأن العرب إنما تُحَلِّى ألفاظَها وتدبِّجها وتُشِيها وتزخرفها؛ عنايةً بالمعانى التى وراءها، وتوصُّلاً بها إلى إدراك مطالبها. والمعانى أقوى عند العرب وأكرمُ عليها، وأفخم قَدْرًا في نفوسها. والألفاظ خَدَمٌ للمعانى؛ والمخدوم - لا

---

(١) «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن» ص ٢٦، والرباط هو أسلوب تركيب الألفاظ لتعبّر عن المعانى المركّبة.

(٢) كتاب الصناعتين ٧٥.

(٣) «المعجم في بقية الأشياء» لأبى هلال العسكرى ص ٤١.

(٤) يقول عبد القاهر: «اعلم أنّ لكلّ نوعٍ من المعنى نوعًا من اللفظ هو به أخصّ وأوْلَى، وضربًا من العبارة هو بتأديته أقومُ وهو فيه أجْلى..» الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ١١٧.

(٥) ينظر المزهر ١/ ٤١، ٣٦٩. لكن الواقع أن الألفاظ أيضا تكاد لا تتناهى: فكل ألفاظ العربية المدوّنة في المعاجم يتفرع من كل منها عشرات الألفاظ المستعملة فعلاً، وتصل بالقياسيات إلى نحو مئتي كلمة لكل تركيب. في حين أن الإمكاننات الرياضية تصل بتراكيب العربية الثنائية إلى الخماسية إلى أكثر من عشرين مليونا.

شك - أشرف من الخادم»[1]. وبكلام ابن جنى هنا - وهو عبقرىُّ الدراسة اللغوية وحكيمُها غيرَ منازع - يتقرر أن دراسة المعنى هى الشطر الأهمّ والأخطر (=الأعظم شأنا) في الدراسة اللغوية على الحقيقة.

ومما يؤكد خَطَرَ دراسة المعنى بين الدراسات اللغوية أن جانب المعنى هو قائد الدراسات المنصبَّة على صياغة الأساليب والألفاظ: فقد وُضعتْ قواعد النحو ورتِّبت أحكامه على مقتضى المعنى - ومن مقاييسهم المأثورة في ذلك: أن الإعراب فَرْعُ المعنى، والصرف إنما هو قواعِدُ لصَوْغ الصيغ حسب المعانى الصرفية، وضَبْط التغيرات التى تعتريها في ذلك، والبلاغة تقنينٌ لبراعة الأساليب في تصوير المعنى المقصود ومطابقة ما يقتضيه الحالُ منه، وعلى المعانى تدور دراساتُ النقد الأدبى.. وهذا بالطبع إلى جانب دراسات فقه اللغة- التى هى قائمة على المعنى ومخصَّصة له[2].

ويؤكّد خَطَرَ دراسة المعنى بين الدراسات اللغوية أيضًا أن دراسة المعنى هى الشطرُ الأعوَص والأحوج إلى فَضْل الفكر وكدّ الذهن. وفى هذا يقول الخطّابى

---

(١) هذه عبارات من مواضع مختلفة من باب عقده ابنُ جنى في الخصائص ١/ ٢١٥- ٢٢٧ بعنوان «باب في الرد على من ادّعى على العرب عنايتَها بالألفاظ وإغفالها المعانى». وفى كلٍّ من صفحات: ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٧ عباراتٌ له في أن المعنى أشرف من اللفظ ومتقدِّم عليه، والباب كلُّه برهنة أدبية ولغوية وصرفية لتحقيق ما قرّره.

(٢) أ - لا يَضْمُر جانب المعنى إلا في الدراسات المنصبَّة أساسا على الجانب النطقى واللفظى؛ كجمهور مباحث الأصوات والعروض، وكدراسة اللهجات في الجانب اللفظى منها.

ب - اللغويون الأوربيون أيضًا يعترفون بالأهمية البالغة لدراسة المعني. يقول د. كمال بشر: «ويمثِّل المعنى في الدراسات اللغوية اليوم نقطةً أساسية من نقاط البحث، بل إنّ أستاذنا فيرث جَعَلَه أساسَ هذه الدراسات كلِّها وهَدَفَها الأول». (دور الكلمة في اللغة ترجمة د. كمال بشر ص ٣).

أيضًا: «فأما المعانى التى تحملها الألفاظُ فالأمر في معاناتها أشدّ؛ لأنها نِتاجُ العقول، وولائدُ الأفهام، وبناتُ الأفكار»؛ ذلك أن الحقائق في ميدان المعانى - هذا - لا تتقرّر إلا بلمْحِ أسرار تعبيرات الألفاظ ووجوهها، واقتناص العلائق بين المسميات المادية بعضها وبعض، وبين المجرَّدات بعضها وبعض، وهذا يقتضى سياحةً في اللغة عريضة، ويعتمد على غَوْصٍ فيها عميق، كما يقتضى معرفةً شاسعةَ الأبعاد بطبائع أهلها وحياتهم، وبَصَرًا نافذًا بالعناصر الطبيعية والاجتماعية والمعيشية[1] المؤثرة في هذه الحياة، وحِسًّا مُرهَفًا بتذوق نفوسهم لعناصر حياتهم تلك. ومن هنا قلّ الفرسان المبرِّزون في ميدان المعنى قديمًا[2]، وحُقَّ لابن جنى- من هؤلاء المبرِّزين - أن يعتزّ بجهوده في هذا المجال، ويسعد بما يتكشّف له فيه من أسرار اللغة، ويعرِّض بقصور الكثيرين وغفلتهم عن إدراك هذه الأسرار فيقول - بعد ما كَشَف عن شيء من هذه الأسرار في أحد أبواب المعانى-[3]: «وإنما يَسْمَع الناسُ هذه الألفاظَ فتكون الفائدةُ عندهم منها إنما هى عِلْمُ مَعْنِيّاتِها، فأمّا كيف ومِنْ أين، فهو ما نحن عليه، وأحْجِ به أن يكون عند كثير منهم نيِّفًا لا يحتاج إليه، وفَضْلاً غيرُه أَوْلَى منه»[4] ويقول: «وأهل اللغة يسمعون هذا فيَرْوُونه ساذَجًا غُفلاً، ولا يُحسنون لما نحن فيه من حديثه فَرْعًا

---

(١) نقصد بالعناصر الطبيعية: الأرضَ وطبيعتها وجوّها ونباتها... إلخ، وبالاجتماعية: نظامَ إدارة المجتمع وقِيَمَه وعاداتِه، وبالمعِيشيّة: صور السُّكْنى وعناصر الطعام والشراب ووسائل الكسب والطهو... إلخ - وهذه العناصر بينها تداخلٌ لكنها مرادة هنا بكلّ جوانبها وكلّ ما يتصل بها.

(٢) الأئمة الذين لهم دراساتٌ رصينة في النحو والصرف أضعاف الذين لهم دراساتٌ رصينة في المعنى ومسائله؛ كتعريفه والمسائل المتعلقة بتعريفه، والاشتقاق، والعموم والخصوص....

(٣) باب تلاقى المعانى على اختلاف الأصول والمبانى - الخصائص ٢/ ١١٣.

(٤) الخصائص ١/ ١٢١.

ولا أصلاً»[1]، ويقول: «فالتأتِّي والتلطُّف في جَمْع هذه الأشياء وضَمِّها، وملاءمة ذاتِ بَيْنِها، هو خاصُّ اللغة وسِرُّها، وطُلاوتها الرائعة وجوهرها. فأما حِفْظها ساذَجةً، وقَمْشُها محطوبةً هَرِجة – فنعوذُ بالله منه، ونرغب بما آتاناه سبحانه عنه»[2] وفى بابٍ آخر[3] يقول: «وهذا النحو من الصَّنْعة موجودٌ في أكثر الكلام وفَرْش اللغة، وإنما بَقِيَ من يُثيره ويبحث عن مكنونه، بل مَنْ إذا أوضِح له وكُشِفَتْ عنده حقيقتُه طاعَ طبعُه لها فوعاها وتقبّلها، وهيهاتَ ذلك مَطْلبًا، وعزّ فيهم مَذْهبًا»[4] إلخ. وكذلك كان أبو على الفارسى - أستاذ ابن جنى -يَسْعد بما يُفْرَق له عنه من أسرار المعنى[5].

ومن هنا أيضا - أعنى لعمق مجال المعنى، واحتياج بعض مستويات دراسته (كالاشتقاق والتأصيل والقياس وتحليل ألفاظ التضاد والترادف.. إلخ) إلى رحابة في العلم باللغة وأهْلِها لا تكاد تُحدّ، وإلى كَدٍّ ذهنىّ واصب - أعرضَ بعضُ القدماء عن دراسة هذه المستويات بل أَزْرَى عليها بعضُهم[6].

ولابن جنى اقتباس مناسب لمواجهة هؤلاء المعرضين والمُزْرين هو قوله: «مَنْ

---

(١) السابق ٢/ ١٢٣.

(٢) السابق ٢/ ١٢٥.

(٣) باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعانى (الخصائص) ٢ / ١٤٥.

(٤) الخصائص ٣/ ١٥٢، وانظر أيضًا صفحات ١١٧، ١٣٣، ١٦٢، ١٦٨.

(٥) الخصائص ١/ ١٣٣.

(٦) انظر إشارة إلى استسراف بعض اللغويين أبا إسحاق الزجاج في جهوده الاشتقاقية في الخصائص ١/ ١٢، وتفصيلاً في المزهر للسيوطى (ط عيسى الحلبى تحقيق جاد المولى وآخرين) ١/ ٣٥٤ وفى معجم الأدباء لياقوت (ط الحلبى) ١/ ١٤٤، وانظر أيضًا: المزهر ١/ ٢٦ حيث جَنَح بعضُ العلماء إلى صرف النظر عن البحث في موضوع نشأة اللغة - وهى ذات علاقة وثيقة بمدى تعبيرها عن المعنى - لأنه «لا فائدة لهذه المسألة، وذِكْرها في الأصول فضول».

عَرَف أنِسَ، ومَنْ جَهِلَ اسْتَوْحَشَ»[1] - في حين كان حظّ بعض مشكلات المعنى من دراسة آخرين نَظَراتٍ متعجّلةً غيرَ متعمِّقة ولا مستوعبة.

أما عند المحدَثين فما زالت دراسة المعنى تحبو بخطًا[2]: هى وئيدة - من ناحية - بحكم صعوبة المجال، وما يقتضيه من الكدّ في دَأبٍ وتفرُّغ[3]، ومن تعاون، ومن الدراسات الاستقرائية التتبعية التى تحتاج أجهزةً مناسبة ودقيقة، وهى متأوِّدة - من ناحية أخرى - بحكم اختلاف المناهج وتبايُن نزَعات الدرس بين استبعاد موضوعات، وإزراء على جهود، وتبنٍّ أهمّ لاتجاهات الأوربيين. هذا بالرغم من الجهود الصادقة التى يبذلها كثيرٌ من الباحثين في شتّى الجامعات المصرية والعربية، بل في الجامعات الأوربية أيضا؛ إذ إنّ مشكلة المعنى تُهِمُّ اللغويين جميعًا، على اختلاف لغاتهم. ولعلّ نظرة خاطفة إلى تصوُّر بعض الباحثين العرب والأوربيين توضّح - أو تؤكّد - أننا لم نُبعد في تصورنا لأهمية دراسة المعنى، أو في صعوبة هذه الدراسة، وكثرة مشاكلها، وتنوُّع مناهجها، وسَعة مقتضياتها.

يقول العلاّمة ستيفن أولمان Stephen Ullman:«المعنى هو المشكلة الجوهرية في علم اللغة، وهو أيضا يُمثّل نقطةَ التقابل بين ثلاثة أنواع[4] من علم المعنى Semantics حيث يُهيّئ هذا التقابلُ فرصةَ التعاون بين هذه الأنواع الثلاثة على خير وجه، غير أنه من المؤسف حقًّا- وربما لا مفرّ من ذلك - أن يَحُول بيننا

(١) الخصائص ١/ ١٢.

(٢) رسمها هكذا مقصود لتعميم قاعدة النظر إلى أصل الحرف الثالث.

(٣) انظر - مثلاً - في الصفحة التالية كلمة د. بشر التى اقتبسها د. عبده الراجحى.

(٤) يقصد: علم المعنى اللغوى، وعلم المعنى الفلسفى، وعلم المعنى العام. ووظيفة هذه الأنواع الثلاثة هى دراسة المعنى ومشكلاته - ولكن من زوايا مختلفة - انظر: دور الكلمة في اللغة تأليف ستيفن أولمان ترجمة د. كمال بشر ٦٢.

وبين تعرف هذه المشكلة ذلك الغموضُ الشنيع المتزايد للألفاظ، وعلى رأسها لفظ (المعنى) نفسه. وقد تناول هذا الموضوعَ عددٌ من النظريات والآراء الدقيقةِ وغيرِ الدقيقة على السواء، واستُخدمت في دراسته مجموعة ضخمة جدًّا من المصطلحات- المتضاربة المتداخلة، حتى إن المعنى كاد يفقد أهميتّه للدراسة، كما أن عددًا غير قليل من الدارسين قد تعمّدوا إخراجَه من بحوثهم. وقد قام الأستاذان أوجدن وريتشاردز...Ogden, Richards -اللذان خصصا كتابًا كاملاً لمعالجة معنى (المعنى) - بتجميع ما لا يقلّ عن ستة عشر تعريفًا للمعنى، أو قل اثنين وعشرين تعريفا، إذا أخذنا في الحِسْبان ما أورداه من تقسيمات جزئية. وهذا مَثَلٌ حَيٌّ للاضطراب الناتج عن الاستعمال غير الواعى للمصطلحات المجردة تجريدًا بالغًا. ومن الواجب على أية حال ألاّ نسمح للكلمات بأن تحجب أبصارنا عن حقيقة الأشياء التى تكمن خَلْفَها(١)».

ولعلّ هذا الذى قرره أولمان هو ما عناه اللغويان العربيان: الدكتور عبده الراجحى والدكتور كمال محمد بشر حين اقتبس الأول في كتابه(٢) ما قرره الثانى من أن: «علم الدلالة بالمعنى العلمى الدقيق أحدثُ فروع علم اللغة كلّها. وأنه لم يحظَ بشىءٍ من الاهتمام إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن الحاضر، وأنه في الوقت نفسِه أصعبُ المستويات اللغوية وأشقُّها على نفوس الدّارسين؛ ذلك لأنه يعرض لمشكلة المعنى «والمعنى اللغوى -كما هو معروف- موضوعٌ يتعلّق بكلّ شىء في حياة الإنسان: ثقافتِه؛ وخبراته، وقِيَمِه، ومُثُلِه وعاداته ... إلخ. وليس من السهل على الدارس أن يحدّد هذا كلّه ويتعرّف عليه تعرُّفا دقيقًا إلا **بدراسة طويلة شاقّة قد تستغرق حياته كلّها**؛ لهذا رأى بعض اللغويين إخراجَ مشكلة المعنى نهائيًّا من البحث اللغوى. ويرى فريق آخر أن

---

(١) «دور الكلمة في اللغة » (ط ١٩٨٧) ٦٩ - ٧٠.

(٢) فقه اللغة في الكتب العربية د. عبده الراجحى ص ٢٤.

علم الدلالة نفسَه ليس في حقيقة الأمر من فروع علم اللغة، وإنما هو حَقْل للدرس يرتبط بميادين أخرى كثيرةٍ كالمنطق والفلسفة وعلم النفس والاجتماع...إلخ. أما من تعرّض من اللغويين لهذا العلم ولدراسة المعنى فقد اختلفوا فيما بينهم فيما يتعلّق بوظيفة هذا العلم وفى المعنى نفسه»[1] ا هـ.

* * *

وهكذا يتبيّن أننا لم نبالغ في تصورنا لما يكتنف دراسةَ المعنى من صعوبات. ومع ذلك فإن حُمَادَى كلّ ذى طاقة على البحث في موضوعٍ ما أن يبذُلها مخلصًا مهما تنوعت المشكلاتُ وتواضعت النتائج؛ فذلك حقّ العلم، وحقُّ اللغة في مجالنا هذا، بل هو حقُّ الدين والوطن والأمة. وما أحرى الجهود المخلصة أن تُؤتى ثمراتٍ متكاملةً.

* * *

٢- (عناية العرب بمعاني كلامهم):

وأرى لزامًا - قبل الدخول في المعالجة العلمية لموضوع المعنى - أن نواجه خاطرًا عاود كثيرًا من المتسرعين قديمًا وحديثًا: هو تشكّكهم فيما يجتهد اللغويون لبيانه من تأويل كلام العرب وبيان العلل والوجوه الكامنة وراء أساليبهم والموجِّهة لها، وكأن العرب في تقدير هؤلاء المتشككين كانوا مجرد ببغاوات تُرجِّع أصداءً لا تصدُر فيها عن ألْباب، وليس وراءها رصيدٌ من المعانى الصائبة، والفكْر المنسَّق. وقد عقد ابن جنى بابين في «الخصائص» مُتّصلَى الموضوع: أولهما عنوانه «باب في الردّ على من ادّعى على العرب عنايتَها بالألفاظ وإغفالَها المعانى»[2]. وكأنما هو يرد بهذين البابين على تشكّكٍ

(١) ينظر: «دراسات في علم اللغة» د. كمال محمد بشر (القسم الأول) ٢٢- ٢٣.

(٢) ينظر «الخصائص» (تح: الشيخ محمد على النجار) ١/ ٢١٥ - ٢٥١ وعنوان الباب الثانى «باب في أن العرب قد أرادت في كلامها من العلل والأغراض ما نسبناه إليها وحملناه عليها».

سَمِعَه فعلاً من أمثال هؤلاء المتسرعين، أو لعلّه استشعر شكوكهم تلك؛ فقمَعها بما ذكره في البابين.

وقد ظهر التشكك صريحًا في تعليقٍ على قصة نقد النابغة لحسان بن ثابت في بيتيه:

لنا الجَفَنـاتُ الغُـرُّ يَلْمَعْـنَ بالضُّـحى وأسـيافُنا يقطُـرْن مـن نَجْـدةٍ دَمَـا
وَلَـدْنا بنـى العَنْقـاءِ وابنَـىْ مُحَـرِّقٍ فـأكرِمْ بنـا خـالاً وأكْـرِمْ بنـا ابْنَمَـا

حيث قال النابغة لحسان: «أقلَلْتَ جِفانَك وأسيافَك...»[1]

فبنى الأستاذ طه إبراهيم تشكُّكَه في هذه القصة على أساس أن العربى الجاهلى لم يكن يعرف الفرق بين جمعى التصحيح والتكسير في الدلالة على كثرة العدد وقلّته[2].

ولقد فنّد ابن جنى الشكوكَ التى سمعها - أو استشعرها - بحجج نظرية وأخرى تطبيقية[3]، وكذلك فُنِّدتْ شكوك الأستاذ طه إبراهيم.

ومن واجبنا أن نقدّم ما يدحض التشككَ في وعى العرب الكامل بالمعانى، خاصّةً حين أدائهم اللغوى. وإنها لمهمة غريبة حقًّا أن يحاول أحدٌ أن يُثبت أن الناس في مجتمع ما (يعنُون) ما يقولون عندما يتبادلون الكلام في حياتهم اليومية أو يقول قائلهم في مهمات الأمور. إن هذا يعنى أن نُبرهن على أن الأصوات لا تخرج منهم طبيعةً بشكل لا إرادى، كما تخرج صرخاتُ الفزع والألم، أو كما

---

(١) قصة نقد النابغة لحسان بتفاصيل رواياتها في «الموشَّح» للمَرْزُبانى (ط السلفية) ص٥٤،٥٥.

(٢) رأى الأستاذ طه إبراهيم في «تاريخ النقد الأدبى عند العرب» ص ١٨ وما بعدها. وانظر فيمن وافقه وفى الرد عليه: «اتجاهات النقد الأدبى» للدكتور محمد السعدى فرهود ٤١، و «في مرآة النقد العربى القديم » للدكتور فتحى محمد أبو عيسى ٤٦ - ٥٠.

(٣) انظر ذلك في الباب المذكور «الخصائص» ١ / ٢٢٧ - ٢٥١.

تخرج نداءاتُ الحيوانات تلقائيًّا دون إرادة عند البدء، أو اختيار عند التوقف. ولا يقول بهذا ذو لُبّ؛ فإن الأصوات اللاإرادية لا تَبْنِى مجتمعًا، ولا تخلُق حضارة. ولكننا سنعمد - مع ذلك - إلى مواقفَ أعقدَ من مواقف المعيشة اليومية لعرب العصر الجاهلى وما تلاه، لنومئ إلى ما حَفَلَتْ به أقوالهم فيها من شحنات فكرية رفيعة، ومعانٍ لا يُمارِى عاقلٌ في أنها كانت مقصودَهم الذى كانوا على وَعْى وشعور كاملٍ به حينَ قالوا أو تكلموا؛ وذلك لنفرغ من شأن هذا الخاطر العارض، ولتطمئن قلوبنا إلى ما ننسبه إليهم من قصدٍ للمعانى الدقيقة، أو لمحٍ للمشابه اللطيفة والعلاقات النادّة.

فمن المواقف التى كان العربى يستجمع فيها كلَّ قَصْده ليصيب معنًى معيَّنًا بلفظٍ معين:

(أ) مواقف تسمية الأبناء، يقول ابن دريد: «واعلم أن للعرب مذاهب في تسمية أبنائها: فمنها ما سمَّوه تفاؤلاً على أعدائهم؛ نحو: غالب، وغلاّب، وظالم، وعارم، ومقاتل...

ومنها ما تفاءلوا به للأبناء؛ نحو: نائل، ووائل، وناجٍ، ومُدرِك ، وسالم...

ومنها ما سُمِّىَ بالسباع ترهيبًا لأعدائهم؛ نحو: أسد، ولَيْث، وفِراس، وذئب..

ومنها ما سُمِّى بما غَلُظَ وخَشُن من الشجر تفاؤلاً أيضا؛ نحو: طَلْحة، وسَمُرة، وسَلَمة، وقَتَادة، وهَرَاسة - كلّ ذلك شجرٌ له شوك، وعِضَاه.

ومنهـا ما سمِّىَ بما غلُظ من الأرض وخشُن لمسه وموطئه؛ مثل: حَجَـر، وصَخْر، وفِهْر، وجَندل، وحَزْن، وحَزْم»[1].

ومن الأمثلة التاريخية المجسِّدة لهذا الموقف إجابة عبد المطلب جَدِّ الرسول ﷺ رجالَ قريش وقد سألوه: ما سمَّيتَ ابنَكَ هذا؟ قال: سمَّيْتُه محمدا. قالوا : ما هذا

---

(١) الاشتقاق لابن دريد ٥ - مع اختصار يسير، وانظر في هذه النقطة أيضًا: الحيوان للجاحظ ١/ ٣٢٤، والصاحبى لابن فارس ١٠٩.

من أسماء آبائك! قال: أردت أن يُحْمَد في السموات والأرض»[1].

وأوضح من هذا تجسيدًا أنّ صحابيًا قدَّم وليدًا لعبْدٍ له إلى النبى ﷺ ليُسمِّيه، فقال ﷺ: ما تُريده؟ قال: أريده راعيًا. فقال النبى ﷺ بأصابعه وقَبَضها- وفى رواية أنه ﷺ قبض كفه- وقال: هو عاصم.. هو عاصم[2].

ففى هذين المَثَلَيْن تصريح بالمعنى المراد من التسمية وتمثيل له، ولا شك أن مواقف التسمية التى أشار إليها ابنُ دريد، كان الآباء يستحضرون فيها معنى التسمية على نحو هذا، فيما عدا التسمية بأسماء الآباء. ومن هذا القبيل تغييرُ الرسول ﷺ أسماءَ بعض الصحابة[3]، وكذلك التفاؤل بالأسماء.

ومن طريف أمثلة هذا: أن رجلاً يسمى خُبَأة بن كَنَّاز وَلِىَ الأُبُلَّة، في زمن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، فعزله عمر قائلاً: لا حاجة لنا فيه: هو يَخْبأ وأبوه يكنِز[4].

(ب) **مواقف التلقيب** - وهى كثيرة مشهورة تتناثر أمثلتُها في كتب السِّيَر والأدب - وإن كانت أمثلتُها في واقع الحياة لا تُحصَى، كقريش وهاشم ودارِم وقُصَىّ ومُدرِكة، وكالأعشى والمُهَلْهِل والنابغة والكَلْحَبة والجُميح... وكذلك ذو نُواس وذو الإصبع وذو الرُّمَّة...[5]

---

(١) الاشتقاق لابن دريد ٨.

(٢) أسْد الغابة ١/ ٧٩ ، ١٢٠.

(٣) كأبى بكر وزينب وجُوَيْرية أُمَّىِ المؤمنين (انظر: السيرة الحلبية ١/ ٤٤١، ٣/ ٤١١ و ٤١٣) والذين غيّر النبىُّ ﷺ أسماءهم كثيرون.

(٤) القاموس المحيط (خبأ).

(٥) يمكن مراجعة أسباب تلقيب هؤلاء وغيرهم - في مظانّها من كتب السيرة والأدب. وكثير من ذلك في الاشتقاق لابن دريد (انظره مثلاً في ص ١٣، ٦١، ١٥٠، ١٥٥، ١٧١، ١٨٠، ١٩١ إلخ).

ولا شك أن هذه الألقاب تُستحضر معانيها بوضوح كامل عند إطلاقها[1].

* * *

(جـ) **مواقف إنشاء الشعر** وما تحفِل به من قدرة على اقتداح الفِكَر والتعبير عنها، وهذا باب واسع، حَسْبُنا منه بعض مواقف المباراة بين الشعراء حيث يكون المَحَكّ ومعيار القدرة هو ابتكار المعانى البديعة، وإحكام التعبير عنها. ومما هو صريح في أن هذا كان معيارَهم ومناط المباراة بينهم ما رواه الأصمعىُّ، قال: جاء رجل إلى الأخْوَص والأُبَيْرِد (شاعران مخضرمان) يطلب هِناءً فقالا: إن بلّغتَ عنا سُحَيْمَ بن وَثِيل بيتًا وأتيتنا بجوابه؟ قال: نعم هاتياه، فأنشداه:

إن بُـــداهَتِى وجِـــراءَ حَـــوْلِى ... لَـذُو شِـقٌّ علـى الحُطَـم الحَـرُونِ

فلما أنشده إياه أخذ عصاه وجعل يَهْدِجُ في الوادى ويقول:

أنـا ابــنُ جَـلا وطَـلاَّعُ الثَّنايـا ... متــى أضـعِ العِمامــةَ تعرفــونى

حتى جاء بقصيدة يقول فيها:

عَذَرْت البُـزْل إذْ هـى خـاطرَتْنى ... فمــا بَــالِى وبَــالُ ابنَــىْ لَبُــونِ

ومــاذا يَــدَّرى الشــعراءُ مِنّــى ... وقــد جــاوزْتُ رَأسَ الأربعــينِ

أخــو خَمســين مجتمِعًـا أشُـدّى ... ونَجَّــذَنى مــداورةُ الشــئون

فــإن عُلالتــى وجِــراء حَـوْلى ... لَـذُو شِـقٌّ علـى الضَّـرَع الظَّنُـون[2]

فالأخوص والأبيرد هنا قد أثارا سُحَيم بن وَثِيل وأهاجاه ببيت معناه أن بُدَاهَةَ قائِلِه؛ أى **أولَ شِعر يقوله**، وجِرَاءَ حوله، أى إعمالَه فكرَه وذهنَه وما

---

(١) ينظر «كشاف اصطلاحات الفنون» (بسج) ٣ / ٣٣٥ - ٣٣٦.

(٢) الأصمعيات تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون ١٧ - ٢٠.

يأتى به ذلك من بدائع المعانى والصور[1] يشُقّ على سُحَيم ذلك الشيخ المحطم الذى جفّ ذهنُه على ما كان من قبل؛ فجمُد عليه، فلا قدرة له على التصرف في المعانى، وابتكار الجديد منها في شعره. ورَدّ عليهما سُحَيم بما ينقُض قولَهم من أنه إذا كان قد بلغ الخمسينَ - أو قاربها - فقد اجتمعت - أى اكتملتْ- قواه العقلية من ناحية، كما أن معالجة أمور الحياة على اختلاف أوجهها خِلال عمره ذاك قد حنّكته وأفْسحتْ آفاقَ عقله وحكمته، فاستجمّ له - من جَوْدة النظر وسَعة القدرة على التصرف في المعانى الدقيقة، والحذق في نسج الشعر المعبر عن كل هذا - ما لم تستهلكه السنون، وأن عُلالته (**أى البقية التى بقيتْ عنده من ذلك**) تتجاوز طاقة الضَّرَع (الناشئ الضعيف - يقصد كلاًّ من الأخوص والأبيرد) وقدرتَه على منافسة مثله.

فهذه المواقف وأمثالُها تقتضى من الشاعر ولا شك أن يستجمع كلٌّ طاقته الذهنية لاستحضار المعانى التى تتولّد عنها الألفاظ ولولا ذلك الرصيد من المعانى لأكْدَى الشاعرُ، ولم يَنْبِس بما له وزن.

* ومن مواقف المباراة الشعرية هذه ما وقع بين امرئ القيس وعَلْقَمة بن

---

(١) عبارة «جراء حَوْلى» لم يُحكَم شرحُها في الأصمعيات ١٨، ٢٠، ولا في خزانة الأدب ١/ ٢٦٢ حيث لا معنى لتفسير الحَوْل بالعام، وإنما الحَوْل هنا هو «الحِذْق وجودة النظر والقدرة على التصرف» كما جاء في اللسان والقاموس (حول) (أى من التحول، كما قيل القلب من التقلب) والمراد في ذلك التفسير هو القدرة العقلية ولمح الجوانب الدقيقة في المواقف والأمور والتصرف بما يناسبها، فسحيم يقصد بقوله «جراء حولى» التنويه بقدرته الذهنية على التصرف في المعانى والأخيلة والتعبير الشعرى؛ حيث يظهر ذلك في تكييف الشاعر للمواقف التى يعالجها لما يأتى به من معانٍ وصور خيالية ونحو ذلك، وهذا هو مناط التحدى بين الشعراء كما في هذا الموقف. وما يقال غير ذلك فهو تكلُّفٌ سَبَبُه غيابُ معنى كلمة «حول» وعبارة «جِرَاء حَوْلى».

عَبْدَة، حيث أنشد كلٌّ منهما قصيدةً طويلة، واحتكما إلى أم جُنْدُب، ففضّلتْ علقمةَ؛ لأن امرأ القيس زَجَر فَرَسَه وضربه، حيث يقول:

فللِسّاقِ أُلْهوبٌ وللسَّوْطِ دِرّةٌ ... وللزَّجْر منه وقعُ أهوجَ مِنْعَب

في حين أن فرس علقمة أدرك الغايةَ بدون ذلك الزجر والضرب والتحريك حيث يقول:

فــأدركهُنَّ ثانيــاً مِـــن عِنانـــه ... يَمُـــرّ كَمَـــرّ الـــرائح المتحلِّـــب[1]

فقد فطِنت أم جندُب إلى ما يدلّ عليه بيتُ امرئ القيس من بَلادة فرسه - وهو عكس ما يريد أن يفخر به - في حين يدلّ بيتُ علقمة على ذكاء فرسه وخِفّته. وهكذا كانت فطنتهم للمعانى اللازمة - بَلْهَ المعانى المباشرة.

* ومن تلك المواقف أيضًا: مباراة امرئ القيس والتوءم اليَشْكُرِىّ، إذ تحدّى امرؤ القيس التوءم اليَشْكُرِىّ أن **يملّط** أنصاف الأبيات التى يقولها، (أى يكملها أو يجيزها) وبدأ فقال:

أحارِ ترى بُرَيقًا هبّ وَهْنًا

فقال التوءم:

كَنَارِ مَجُوسَ تَسْتَعِرُ استعارا

وهكذا حتى أكملا خمسة أبيات.

قال أبو عمرو: فلما رأى امرؤ القيس أن التوءم قد مائتَهُ (أى جاراه ولم يعجِز) - آلى ألاّ يُنازع الشعرَ أحدًا.

قال: وكان مِعَنًّا ضِلّيلاً ينازِعُ كلَّ من ادَّعَى الشعر[2].

أقول: وإنما أوقفته مُماتنةُ التوءم إياه؛ لأنها تعنى أن هناك من يطاوله ويجاوبه في تصريف الفِكَر والمعانى والتعبير عنها شعرًا، بحيث لو أُلقِيَتْ إليه

---

(١) انظر: ديوان امرئ القيس (تحقيق محمد أبو الفضل)٤٠. والعائد عَشِيًّا بنُوقه لتُحلَب يسير بخفة ونشاط.

(٢) القصة والأبيات في ديوان امرئ القيس ١٤٧، وفى العمدة لابن رشيق ١/ ٢٠٣.

مبادى المعانى والفِكَر لَقِفَها وطابقها إكمالاً وتصويرًا، وهذا أَدَلُّ على غَزارة الفكر، وإسعاف البديهة، وكمال الحِذْق، والقدرة على التصرف[1]. فلم يعد هناك وجه لإدلال امرئ القيس بقدرةٍ هناك من يُبِرُّ عليه فيها.

والشعر الحقّ وليد الفكْر«والشعور» الكامل، وهو بعامّة من أقوى الشواهد على أن ذلك الفريق من العرب - الشعراء - كانوا يعنون ما يقولون؛ لأنهم لا يقولون إلا بعد تعمُّل وتنسيق فكْر.

* ومن هذا القبيل ما رُوى أن النابغة مدح النعمان بنَ المنذر فقال:

تَــرَاكَ الأرضُ إمّــا مِــتَّ خِفًّــا ... وتَحيَــا إن حَييــتَ بهــا ثقــيلا

فقال النعمان: هذا بيت إن أنت لم تُتْبعه بما يوضِّحُ معناه كان إلى الهجاء أقربَ منه إلى المديح. فأراد ذلك النابغةُ، فعسُرَ عليه، فاستَنظره ثلاثًا، فأنْظَره، فأتى النابغةُ زهيرَ بن أبى سُلمى، فلم يتأتَّ لهما ما يريدان، وسمعهما كعبُ بن زهير فأكمله بقوله:

وذاك بِــأنْ حَلَلْـتَ العِـزَّ منهــا ... فتَمْنَـــعُ جانبيْهـــا أن يَـــزُولا

وفى روايةٍ أن قائل البيت هو زهير، وأنه قال صدر البيت الثانى هكذا:

نَزَلتَ بمستقَرّ العِزّ منها

ثم أجْبَلَ، وأكْدَى النابغةُ أيضًا، فلم يستطيعا أن يُجيزا الشطر حتى أجازه كعب[2].

وواضح أن التحدى كان في وجود معنًى يفسِّر ما قرره البيتُ الأول مدحًا لا قَدْحًا ، وفى وَزْن يناسبه[3].

* * *

---

(١) انظر: العمدة ١/ ٢٠٣.

(٢) القصة في الموشح ٤٢ - ٤٣.

(٣) وانظر قصة مناسبة لهذه في الموشح ٥٧ حيث قال حسان: =

(د) ومن الصور المبكِّرة لِلَحْظهم الفروقَ الدقيقة لمعانى الألفاظ ما رُوى أن الأعشى قال مادحًا:

ونُبِّئتُ قيسًا ولم آتِهِ -وقد زَعَموا - سادَ أهلَ اليمن

فأنكر عليه قيسٌ تشكُّكَه في قوله: « وقد زعموا»؛ فجعل الأعشى مكان هذه الجملة «عَلَى نأيِهِ»[1].

* وما رُوى من أن حسّان بن ثابت رضى الله عنه - لما عَرَضَ على النابغة في سوق عكاظ قصيدته التى يقول فيها البيتين (اللذين ذكرناهما من قبل):

لنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بالضُّحى وأسيافُنا يقطُرْن من نَجْدَةٍ دَمَا

وَلَدْنا بَنِى العَنْقاءِ وابنَىْ مُحَرِّقٍ فأكرِمْ بنا خالاً وأَكْرِمْ بنا ابْنَمَا

قال له النابغة - تعليقًا على معنى هذين البيتين: أنت شاعر ولكنك أقللتَ جِفانَك وأسيافك، وفخرتَ بمن وَلَدتَ ولم تفخر بمن ولَدك[2]. يعنى النابغة أن «أسياف وجفنات» جمعان لأدنى العدد من ذلك- والفخر يقتضى التكثير، فيقال: سيوف، وجِفان؛ لأنهما جمعا كثرة. وفى رواية أنه قال له: أقللتَ أسيافك ولَمَّعْت جفانك، يعنى أنّ وصفه الجفان بأنها غُرٌّ تحقير لمساحة البياض فيها، لأن

= مَتاريكُ أذنابِ الأمور إذا اعتَرتْ أخذنا الفروعَ واجْتَنَبْنا أصولَها

ثم أجبل، فأجازت عنه ابنته فقالت:

مقاويلُ بالمعروف خُرْسٌ عن الخنَا كرامٌ يُعاطُونَ العشيرةَ سُولَها

فقال هو:

وقافيةٍ مثل السِّنان رَزينةٍ تناولتُ من جَوّ السماء نزولَها

فقالت ابنته:

يَراها الذى لا ينطق الشعرَ عنده ويعجِزُ عن أمثالها أن يقولَها

(١) الموشح للمَرْزُبانى ٥٠.

(٢) القصة في الموشح ٥٤، ٥٥.

الغُرّة لُمعة بياضٍ - أى بُقعة بياض ضيقة - والمقام يقتضى توسيع البياض كنايةً عن ضخامة الجفان وكثرتها. أما عجزُ الكلام فإنه يعنى به أن حسانا فَخَر بمن ولد نساءُ قومه - وهؤلاء المولودون هم أبناء الآخرين، ليس له فيهم عِرْقُ عَصَبٍ يُسيغ له الفخرَ بهم، ولم يفخر بآبائه وآباء قومه.

* ومن ذلك ما رُوى أن المسيَّب بن عَلَس الضبعى أنشد قومًا فيهم طَرَفةُ بن العبد - صبيًّا - قولَه:

وقد أتناسَى الهمَّ عند احتضاره ... بِناجٍ عَلَيْه الصَّيْعَرِيَّةُ مُكْدَمِ

فقال طرفة: «استنوقَ الجمل» «يعنى أن الشاعر حوّل الجملَ - الذى بدأ يتحدث عنه ووَصَفَه بأنه ناجٍ، وأعاد الضمير عليه مذكَّرًا - حَوَّله إلى ناقة حين وصفه بأن عليه الصيعرية؛ لأن الصَّيْعَرية وَسْمٌ لا يكون إلا للنوق، فلحظ طرفةُ المفارقةَ المعنوية المتمثلة في وصف الذكر بصفة الأنثى[1].

وحَسْبنا هذا إشارةً إلى ما ينصبه الشعرُ من ألوية المعنى، فما هو في آخر الأمر إلا نَظْمٌ لمعانٍ (يشعر بها) الشاعر وتعتلج في نفسه، بَلْهَ مواقفَ التنقيح الذى التزمه بعضُ الشعراء لمعانى شعرهم وصياغتها؛ كحوليات زهير، واعتذاريات النابغة[2]، وسرقات المعنى[3]، والنقائض، وغير ذلك من المناشط الشعرية.

* * *

(هـ) مما يتصل بهذا ولا شك إحساسُ العرب ببلاغة القرآن، وعجزُهم عن محاكاته، وتسليمُهم بأنه فوق طاقاتهم. ولا شك أن جانبًا من هذا الإعجاز يرجع إلى آفاق المعنى السامقة التى حلّق فيها القرآن الكريم فظلّت أعناقهم لها خاضعين. وقضية الإعجاز القرآنى الكريم قضية شهيرة مترامية الأبعاد نجتزئ

---

(١) انظر: الموشح ٦٩، ٧٩. ولسان العرب (صعر).

(٢) انظر مثلا: الصناعتين لأبى هلال ١٤٧، والوسيط في الأدب العربى ٥٩.

(٣) انظر: الصناعتين ٢٠٢ - ٢٤٤ وبخاصة ٢٠٣.

منها في مقامنا هذا بالإشارة الخاطفة إلى مواقف كان لسماع القرآن فيها - أو قراءته - وقْعٌ مجلجل على قلوب المعاندين؛ كالذى رواه البخارى أن جُبَيْر بن مُطْعِم قال: سمعتُ النبىَّ ﷺ يقرأ في المغرب بسورة الطور حتى بلغ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۝ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ۝ أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ﴾ [الطور: ٣٥ - ٣٧]، قال: «فلما سمعتُها كاد قلبى يطير»[١] وكان جبير حينئذٍ كافرًا.

* وكالذى جاء من أن عُتْبَة بن ربيعة ذهب إليه ﷺ يعرض عليه - باسم قريش - المُلكَ والمال.. إلخ؛ ليرجع عن دعوته، فأسمعه النبىُّ ﷺ أولَ سورة «فُصِّلت» فلما بلغ قولَه تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: ١٣]، وَثَـبَ عُتبةُ ووَضَع يده على فم النبى ﷺ وناشَدَه الله والرحمَ لَيسْكُتَنّ»[٢]. وما ذاك إلا لتَمثُّله معانىَ ما سَمِعَ كأنه واقعٌ به من فوره.

* وقصة إسلام عمر رضى الله عنه، حين قرأ أولَ سورة طه، فقال: ما أحسن هذا الكلامَ وأكرمَه، ثم أسلم - مشهورة[٣].. وما كان التحدى بالقرآن الكريم ليقع موقعَه لو كانت بالقوم بلادَةٌ عن الإحساس بدقائق المعانى وأسرار البيان وسِحْره..

* * *

وبعد، فلعلنا فنّدْنا خاطرَ البَبْغائية التى استشعر ابنُ جنى ادعاءها على العرب قديمًا، وصرّح بما يعنى ادعاءها بعضُ الباحثين حديثًا - على ما أشرنا من قبل. وفى ما أوردنا إلى الآن غُنية عن الاستشهاد أيضًا بالمواقف النثرية التى

---

(١) القصة في فتح البارى ١٠/ ٢٢٦. والآيات من سورة الطور ٣٥ - ٣٧.

(٢) القصة في السيرة الحلبية ١/ ٤٨٧، وتفسير القرطبى ١٥/ ٢٣٨.

(٣) انظرها في تفسير القرطبى ١١ / ١٦٤.

تقوم على وَعْى كامل بما يقال؛ كمواقف الخطابة[1]، والمفاخرة والمنافرة[2]، والاحتكام في الخصومات والحروب التى ثارت - أو استمرّت - بسبب معانٍ حَمَلَتْها كلمات، بل عن الاستشهاد بمحادثات الحياة اليومية؛ فإن ادعاء الغفلة عن قصد معانيها غفلةٌ بالغةٌ من المدَّعِى، والانسياق من أجل تفنيده - وراء المزيد من مواقف قصد المعانى والتكلف للتعبير عنها يجرنا إلى عبث «تحصيل الحاصل»، وبرهنة ما لا يحتاج إلى برهان.

وأخيرًا فإن الدراسة الفنية للمعنى اللغوى لها جوانبُ تلزم مواجهتُها: فهناك أولاً اللفظ اللغوى الذى نستعمله للدلالة على معنًى نقصده، واللفظ هو أحد أمور تدل على المعنى الذى في النفس؛ لكنه يدل تعبيرًا. وهناك دلالات أخرى تدل رمزًا - كالأنين من الأصوات، وكالإشارة وبعض حركات البدن، وكالعَقْد والرسم، والنُّصْبَة - كدلالة الدخان على النار.. ، فينبغى تبيُّن هذه الدلالات، وتفصيلُ كلٍّ جوانب دلالة اللفظ على معناه خاصة؛ لأن هذا هو موضوع هذا الكتاب.

وقد تطلب الأمر - من وجهة نظرنا - إبرازَ ما كان يجرى في المجتمع العربى حتى نهاية القرن الثانى الهجرى - من فِكْرٍ يتصلُ بالمعنى اللغوى خاصة؛ ليتبين مدى تهيئه لإنشاء (نظرية) عربية عن المعنى اللغوى.



(١) انظر: الوسيط في الأدب العربى وتاريخه ٢٨- ٣٧.

(٢) انظر: الأغانى للأصفهانى ١٦ / ٢٨٣ - ٢٩٧ مثلا.

الباب الأول

عن نظرية المعنى العربية

الفصل الأول: صورة عن المعنى اللغوى عند عَرب عَصْر الاحتجاج

الفصل الثانى: المعنى اللغوى فى إطار الدّلالات

الفصل الثالث: المعنى ضمن النَّسَق الإدراكىّ اللغوى

الفصل الرابع: نظرية المعنى اللغوى العربية

الفصل الخامس : تفصيل الكلام عن الصورة الذهنية

الفصل السادس: تفصيل الكلام عن وضع الألفاظ إزاء المعانى

الفصل السابع : تتمات ملحقة بنظرية المعنى العربية

الفصل الثامن : نظريات المعنى الأوربية

الفصل الأول

صورة عن المعنى (اللغوى) عند عرب عصر الاحتجاج[١]

الوسائل المختلفة للدَّلالة على ما فى النفس والتعبير عنه – كاللفظ، والخط والإشارة بأنواعها، والحركات، والرسم... معروفة ومستعملة عند العرب من قديم. وقد وردتْ منها استعمالاتٌ فى القرآن والسنة. كما جاء فى القرآن الكريم قولُه تعالى: ﴿ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾[٣] وجاء فى عِدّة أحاديث أنه ﷺ «أشار» بيده، أو «قال» بيده أو بثوب أو «أشار» يعنى شيئا[٤].

وقد عرف أبو لُبابة أن إشارته لبنى قريظة بمعنى الذَّبح – إنْ هم نَزلوا على حُكْم النبى ﷺ – خيانةٌ منه لله تعالى ورسوله: فربط نفسَه حتى تاب الله عليه[٥].وكان العرب يعرفون الإيماء بالرءوس ويتفاهمون به أحيانا[٦]، وأقرت الشريعةُ الإيماء بالرأس صلاةً للعاجز عما فوق ذلك.

كما عُرف لحظ العين والحساب عليه بدليل ما فى قوله تعالى: ﴿ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ ﴾[٧]وقوله

---

(١) من العصر الجاهلى المعروف إلى نهاية القرن الثانى للهجرة.

(٢) سورة آل عمران٤١.

(٣) سورة مريم ٢٩.

(٤) انظر: لسان العرب (شور، قول) أواخر كل منها، وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف (شور).

(٥) انظر: القصة فى السيرة لابن هشام (تحقيق مصطفى السقا وآخرين) ٣ / ٢٣٦.

(٦) انظر: لسان العرب (ومأ).

(٧) سورة القلم ٥١.

تعالى: ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾[1].

وقال شاعرهم:

يتقارضُون إذا الْتقَوْا فى مَوطنٍ نظـرًا يُزِيـل مَـواطئَ الأقـدام[2]

كما أقرت الشريعة بالإشارة - وهى تشمل الرمز بالشفتين والحاجبين والعينين.. إلخ - وسيلةً للدلالة على المعانى وأخذتْ بها[3].

وعَرَف العرب والمسلمون دلالة الخط[4] والحال[5] والأمثال[6] والعَقْد[7].

وبالرغم من أنهم كانوا يعرفون كلَّ وسائل الدلالة تلك فقد استحوذت الدلالةُ اللغوية - استعمال ألفاظ اللغة للدلالة على المعانى بصفة خاصة - على عنايتهم فى هذا المجال؛ لأنها أوسع وأقدر على التعبير عن الدقائق والمركَّبات بما لا مجال معه للموازنة، وهذا طبيعى فى الحياة البشرية التى تقوم على

---

(١) سورة غافر ١٩. وانظر: تفسير القرطبى ١٥/ ٣٠٣.

(٢) أنشده ابن قتيبة. ينظر لسان العرب (زلق).

(٣) انظر: تفسير القرطبى ٤/ ٨٠ - ٨١.

(٤) انظر: الباب الأول من مصادر الشعر الجاهلى د. ناصر الدين الأسد.

(٥) فى القرآن الكرم كثير منها انظر مثلا: ﴿ تَعْرِفُهُم بِسِيمَـٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ﴾ [البقرة: ٢٧٣]. وانظر: تفسير القرطبى ٣/ ٣٤١.

(٦) فى القرآن والحديث كثير من الأمثال، وأُلِّفت فيها كتب ومنها فى القرآن: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ ﴾ الآية [البقرة: ٢٦١]، وفى الحديث: «مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضًا». انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (مثل) ٦/ ١٧٠، ١٧١. وانظر من كتب أمثال العرب: مَجمَع الأمثال للميْدانى - مثلا.

(٧) العقد: حساب كان معروفًا ومشهورًا عنهم، وكان يتمّ بعقد الأصابع وبَسْطها على هيئات مختلفة تعبيرًا عن الأعداد. ينظر «عقد اللآل» للفتّنى ٩٦ - ٩٩، وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (عقد) ٤/ ٢٩٣ لتتبيّن شيوعه عندهم فى ضوء كثرة وروده فى الحديث الشريف.

الفِكْر المركب اللامحدود.

وقد حفظ لنا القرآنُ الكريم والحديث الشريف – ثم كلام العرب – رصيدًا حافلاً بالشواهد عن المعلومات التى كانت تشيع لدى العرب فى القرنين الأوَّلَيْن، وما سبقهما بشأنِ الدلالة اللغوية: دلالة اللفظ على المعنى بصفةٍ خاصَّة.

ونعرض هنا إشاراتٍ لتلك المعلومات التى وثـَّقتها شواهدها – **من حيث هى مرحلة فى سبيل بناء النظرية العربية فى المعنى اللغوى**، ثم قد نحتاج لتلك الشواهد الموثـَّقة عندما نناقش عناصر الأصالة فى تلك النظرية العربية.

(١) ففى صدر الإسلام كانت هناك ضرورةٌ لمواجهة قضية الرواية بالمعنى فى مجالٍ بالغ القداسة والحساسية، وهو مجال تبليغ نصوص الحديث الشريف. فقد جاء عن ابن مسعود أن رجلاً سأل النبىَّ ﷺ فقال له: يا رسول الله: «تُحدِّثنا بحديث لا نقدر أن نَسُوقَه كما سمعناه» فقال: «إذا أصاب أحدُكم المعنى فليحدِّث»[١].

ورواية الحديث بمعناه – على قداسة الحديث وخَطَرِ ما يترتب عليه من تشريع – تقتضى تحرير معانى الألفاظ؛ لتكون الكلمةُ البديلة أقربَ ما يمكن إلى معنى الكلمة الأصيلة. وهذا التحرير يستلزم دراسةَ حقيقة المعنى، وضوابطَه،

---

(١) هدى السارى مقدمة فتح البارى ١/ ٦ مقدمة المحقق، وانظر فى موضوع رواية الحديث بالمعنى: «الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث» ط٣ ص ١١٨ - ١٢١ والمراجع المذكورة هناك. ولهذا الموضوع صلةٌ وثيقة بحديث نزول القرآن على سبعة أحرف، حيث جاء فى إحدى روايات الحديث: «كلها شافٍ كافٍ ما لم يَخْتِم آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب - كقولك «هلم وتعال» وفى رواية «واذهب وأدبر» (تفسير الطبرى ١/ ٤٣) وهناك رواية بهذا المعنى صحيحة الإسناد عن ابن مسعود (تفسير الطبرى ١/ ٥٠).

وروافد معرفته.. وهذه عناصر من دراسة المعنى تمهِّد وتجرّ إلى دراسة موضوع المعنى برُمّته.

(٢) ثارت منذ القرن الأول قضايا تتصل بالمعنى اللغوى - كقضية نشأة اللغة (أى نشأة الألفاظ التى يستعملها الناسُ دلالةً على المعانى التى يريدونها)، والاشتقاق، والوضع، والقياس، والصلة بين الألفاظ والمعانى؛ ثم الحقيقة والمجاز، والمشترك والمترادف، والعام والخاص، والمطلق والمقيد[١]. وقد اشترك فى التعرض لهذه القضايا كثيرٌ من الصحابة والتابعين، ثم كثيرٌ من اللغويين[٢].

(٣) كما ثارت - منذ العقد الرابع من القرن الهجرى الأول - قضايا كلامية

(١) هذه الموضوعات منثورة فى المزهر ١/ ٨ -٣٠، ٣٥٥ - ٤٦٠ وفى أثنائها ذُكرتْ بعض أسماء المشاركين فى التعرض لها.

(٢) من أبرز من وردت أسماؤهم فى مناقشة تلك القضايا من الصحابة سادتنا ابن عباس (٦٨هـ) وجابر بن عبد الله (٧٤هـ) وأنس بن مالك (٩٢هـ) ومن التابعين: سعيد بن جُبَيْر (٩٥هـ) ومُجاهد (١٠٤هـ) وقَتادة (١١٨هـ) والسُدِّىّ (١٢٧هـ) وأبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ) ومن الطبقة التالية: رُؤْبة بن العجّاج، وشُبَيْل بن عَزْرة الضبعى - وهو تابعى يروى عن أنسٍ وأدرك دولة بنى العباس فلعله مات فى العقد الرابع أو الخامس من القرن الثانى - وعيسى بن عمر (١٤٩هـ) وأبو الخطاب الأخفش الكبير (نحو ١٧٠هـ) والخليل (نحو ١٧٥هـ) وسيبويه (نحو ١٨٠هـ) والكسائى (١٨٩هـ) وأبو عمرو الشيبانى (٢٠٦هـ) وقُطْرُب (٢٠٦هـ) والفراء (٢٠٧هـ) وأبو عبيدة (٢١٠هـ) وأبو زيد (٢١٥هـ) والأصمعى (٢١٦هـ) والأخفش الأوسط (٢١٦هـ) وأبو عبيد (٢٢٤هـ) هؤلاء من علماء القرنين الأول والثانى - وردت أسماؤهم فى قضايا المعنى المذكورة فى رقم ٢ أعلاه. والغرض من سردهم بيان أن هذه الموضوعات كانت مطروحة للبحث منذ القرن الأول الهجرى. أما مواضع ورود هذه الأسماء فانظر: المزهر ١/ ٨ -٣٠، ٣٥٥ - ٤٦٠، وفى الطبرى ١/ ٤٨٠- ٤٨٨ أسماء كثير من التابعين الذين فسروا آية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]وهى أساس قضايا نشأة اللغة، والعلاقة بين الألفاظ والمعانى، وإحكام اللغة.

ذاتُ صلة وثيقة بالمعنى اللغوى، واشترك فيها كثيرون من الفِرَقِيِّين فى القرن الأول والثانى والثالث. ولقد استقرت - كقضايا وعناصر خلافية - منذ أواخر القرن الثانى، وذلك كتحديد معنى المُحكم والمتشابه، وتأويل المتشابه، ودلالة العموم والخصوص، ومعانى أسماء الله عز وجل، وما يجوز من صيغ أوصافه وما لا يجوز، والمراد بالوجه واليد.. إلخ. ومعنى الكلام، والصلة بين الألفاظ والمعانى، ومعنى الخلود، والكبيرة، والإيمان والكفر والفسق... إلخ[1].

وانتشار القضايا التى تتصل بالمعنى اللغوى أو تنصبّ عليه انتشاراً واسعًا، واستحواذها على اهتمام كبير وعميق بهذه الصورة، يشكّل أساسًا جِدَّ مكينٍ

---

(١) هذه المسائل منثور أكثرها فى «مقالات الإسلاميين» للأشعرى، انظر مثلا ١/ ١٦٢، ١٦٩، ١٩٨، ٢١٠، ٢١٨، ٢٣٢، ٢٥٠، ٢/ ٢٤٧. وفى المزهر ١/ ٨ - ٣٠- تناولٌ لبعضها. وانظر: تفسير الطبرى الجزء الثانى ٢٨٠- ٢٨٣، وتعليق المحقق فى الاختلاف فى تخصيص السيئة ومعنى الخلود فى قوله تعالى ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَـٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨١]، والقرطبى ٥/ ٣٢. وانظر القرطبى أيضا ١/ ٢١٩، ٢٢٠، ١١/ ١٦٩ لترى ابن عباس وأم المؤمنين أم سَلَمة، والإمام مالكا شاركوا بالرأى فى معنى الاستواء على العرش. وممن ورد اسمه فى المواضع السابقة من مقالات الإسلاميين للأشعرى أو المزهر للسيوطى ١/ ٨ - ٣٠ الحسن البصرى (١١٠هـ)، ومن الخوارج: نافع بن الأزرق (٦٥هـ) وضِرَار بن عمرو (النصف الأول من القرن الثانى) وواصل بن عطاء (٨٠-١٨١هـ) وتلاميذه، ومعمر بن عبّاد السُّلَمى (أواخر القرن الثانى) وأبو عبيدة مَعْمَر بن المثنّى (٢١٠هـ) وهو خارجى (انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ١٨٤- التعليق) وهشام الفُوَطِيّ (الربع الأول من القرن الثالث) والعلاّف (٢٣٥هـ) والنظّام (٢٣١هـ) وعبّاد بن سليمان الصيمرى (تلميذ هشام الفُوَطِيّ) وعبد الله بن كِلاب (٢٥٠هـ) إلخ. وإنما أوردناهم بتواريخ وفياتهم لإثبات أن القضايا التى تتصل بالمعنى اللغوى، وأسهموا فى مناقشتها، كانت مطروحةً وموضعَ مناقشاتٍ مستفيضة فى القرن الأول والثانى والثالث؛ أى فى حياة هؤلاء الذين شاركوا فى مناقشتها.

لمناقشة قضية المعنى اللغوى والدراسات المتصلة به.

(٤) أما عن التصور الذى كان شائعا لحقيقة المعنى وما يتصل بها فى القرنين الأولين، فإنه يتلخص فى النقاط الآتية وشواهدها:

أ- **أصل الكلام** فى النفس (أو القلب أو الصدر أو اللب). فمما جاء فى القرآن الكريم ﴿ وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى ﴾[1] ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾[2] ﴿ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ ﴿ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴾[3] ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ﴾[4] ﴿ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَـٰهُنَا ﴾[5] فكل ذلك يعنى أن أصل الكلام - أى الفكرة أو المعنى الذى يُفْتَرَضُ أن اللسان إنما يعبِّر عنه - هو فى الصدر أو القلب أو النفس، وكلّها - ههنا - بمعنى واحد. وعَجزُ الآية الأخيرة يكشف - أيضًا - حقيقة ما يعنون بقولهم المذكور في صدرها.

وفى الحديث الشريف «إن الله تجاوز لأمتى عما **حدَّثَتْ به نفسَها** ما لم يتكلموا أو يعملوا به»[6] وفى حكاية يوم سقيفة بنى ساعدة قال عمر: «كنت قد زَوَّرْتُ (أى أعددتُ وهَيّأتُ) فى **نفسى** كلامًا»[7]. وكتب زيد بن ثابت (٤٥هـ)

---

(١) الشعراء ١٣.

(٢) سورة الملك ١٣.

(٣) آل عمران ١١٨، ١٦٧، وفي سورة الفتح ١١: ﴿ يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ﴾.

(٤) البقرة ٢٣٥.

(٥) آل عمران ١٥٤.

(٦) تفسير القرطبى ٣/ ٤٢٢.

(٧) لسان العرب (زور).

إلى أبيٍّ بن كعب (٢١هـ) رضى الله عنهما «إن الله جعل اللسان تَرْجُمانا للقلب، وجعل **القلب وعاء** وراعيًا ينقاد له اللسان»[١]. وفى كلام للحسن البصرى (١١٠هـ) «لسان المؤمن **وراء قلبه** (أى بعدَه)، فإذا أراد أن يتكلم بشىء **تدبَّره بقلبه** ثم أمضاه بلسانه»[٢]. ومن أمثال العرب «المرء بأصغرَيه ... قلبِـه ولسانِه». ومعناه أن المرء يعلو الأمور ويضبطها بجَنانه (قلبه) ولسانه»[٣].

وقال أحَيْحة بن الجُلاَح (جاهلى):

والقـــــولُ ذو خَطَـــــلٍ إذا مَـــــا لم يكـــــن لُـــــبٌّ يُعينـــــه

وجاء في «لسان العرب» لنفس المعنى تقريبًا: فلان ذو حصاة وأصاة؛ أي عقل ورأي.

قال طرفة:

وإن لسان المرء ما لم يكن له حصاة – على عوراته لدليل[٤]

وقال الحُطَفَى (جد جرير - مخضرم):

وفى الصَّمْت سِتْر للعَيِـــىِّ وإنمـــا صـــحيفةُ لُـــبِّ المـــرء أن يتكلّمـــا

وقال صُحَار بن عَيّاش (ت٤٠هـ) – وسُئِل عن سِرّ بلاغة قومه: «شىءٌ تَجِيشُ به **صدورُنا** فتقذفه على ألْسنتنا»[٥].

---

(١) «الجامع الكبير» للسيوطى مخطوط ١/ ٣٩٨ (مسند زيد بن ثابت)

(٢) إحياء علوم الدين للغزالى (الشعب ١:١٥٤).

(٣) لسان العرب (صغر) وكلمة «يعلو» هى هكذا فى اللسان والتهذيب، وأرجح أنها محرفة عن «يعقل». والذى قاله هو ضمرة بن ضمرة أحد حكام الجاهلية. والمنسوب للقلب فى هذا المثل هو الفكر والمعنى- كما يؤخذ من اللسان، ومن شرح الزوزنى للبيت الثانى من بيتَىْ زهير الآتيين (شرح المعلقات له، مكتبة القاهرة ص ٩٢) – وليس الشجاعة كما فى مجمع الأمثال.

(٤) لسان العرب (حصا).

(٥) البيان والتبيين للجاحظ ١/ ٥ ، ٢٢٠، ٩٦ على التوالى، وقارن بـ «شرح السعد على العقائد» ٢٨٧ – ٢٨٨.

وقال الأخطل (٩٠هـ):

إنّ الكلامَ لَفِي الفُؤاد وإنما جُعِل اللسانُ على الفؤاد دليلا

وقال كُثيِّر عزة (١٠٥هـ):

رأت رجلاً أودَى السِّفَار بجسمه فلم يَبْقَ إلا منطقٌ وجَناجِنُ[١]

فهذه الآثار والشعر كلها تعنى أن معدن الفِكَر والمعانى هو القلب (اللب)، واللسان يعبر عنها بالألفاظ.

ب- والمرء يكشف عما فى قلبه بالكلام ويُخفيه بالصمت. جاء فى القرآن الكريم ﴿ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا ﴾[٢] ﴿ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ﴾[٣] ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾[٤].

وفى الحديث الشريف «الثّيِّب تعرب عن نفسها»[٥]، و«فإنما كان يُعْرِب عما فى قلبه لسانُه»[٦].

وقال زهير بن أبى سلمى (جاهلى)

وكائِنْ تَرَى مِنْ صَامتٍ لكَ مُعْجِب زيادتُه أو نَقْصُه فى التَّكَلُّمِ

لسانُ الفتى نصفٌ، ونصفٌ فؤادُه فلم يبقَ إلاَّ صورةُ اللحمِ والدمِ[٧]

وقال حسان بن ثابت (٥٤هـ) مخضرم:

---

(١) البيان والتبيين ١/ ٢١٨، ٢٢٧ على التوالى. والجنَاجِن هى ضلوع الصدر. والمقصود: القلب (=قوة التفكير = الذهن) فالشطر الأخير يعبر عن نفس ما تعبر عنه الآثار والأبيات السابقة له.

(٢) سورة القصص ١٠.

(٣) سورة البقرة ٢٨٣. وانظر القرطبى ٣/ ٤١٥.

(٤) سورة الأحزاب ٣٧.

(٥) اللسان (عرب).

(٦) السابق.

(٧) انظر «شرح المعلقات السبع» للزوزنى (مكتبة القاهرة) ص ٩١ – ٩٢.

وإنما الشعرُ عقلُ المرءِ يَعْرِضُه   على البريّةِ إنْ كَيْسًا وإن حُمُقا[1]

ج- وقد يُظهر الإنسان على لسانه غيرَ ما يَجرى فى قلبه كذبا؛ جاء فى القرآن الكريم ﴿ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ﴾[2] و ﴿ يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ﴾[3] و ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾[4] (أى أن حقيقة ما فى قلبه هو الخصومة بلَدَد، بالرغم من كلامه المعسول المعجِب، ومن استشهاده اللهَ على ما فى قلبه من إخلاص المودّة)

د- وقد يُفهَم ما فى القلب من أثناء الكلام حتى لو تعمّد المرءُ تغطيته؛ جاء فى القرآن الكريم ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ ﴿٢٩﴾ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾[5]. وهو القول الذي له معنى خفيٌ يُقصَد وراء المعنى الظاهر.

هـ- والقلب هو الذى يعقل الكلامَ أو يفقهه.. ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[6] ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾[7].

و- وإنما يعقل القلبُ من الكلام ما كانت عناصره معروفةَ الدلالة لديه ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[8] ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[9] ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[10].

---

(١) ديوانه ٢٩٢.
(٢) سورة آل عمران ١٦٧.
(٣) سورة الفتح: ١١.
(٤) سورة البقرة ٢٠٤.
(٥) سورة محمد ٢٩، ٣٠.
(٦) سورة الأعراف ١٧٩.
(٧) سورة الكهف٥٧.
(٨) سورة يوسف ٢.
(٩) سورة الزخرف ٣.
(١٠) سورة إبراهيم ٤.

ز- والقلب **يحفظ ويَعِي**. جاء فى الأحاديث الشريفة «القلوب أوعيةٌ بعضُها أوعى من بعض»، «إن الله لا يعذِّبُ قلبًا وَعَاء للقرآن»، «.. أن تحفظ **الرأسَ** وما وَعَى»، « أسألك .. أن تُلزم قلبى حفظَ كتابك» ومن هذا ما وَرَد «فإنه كان يكتبُ بيده، ويَعِيه بقلبه، وكنتُ أعِيه بقلبى ولا أكتُبُ بيدى»، «سمعتْه أذناى ووعاه قلبى». **أو ينسى** «أعِى حينَ يَنْسَون»، «ونَسِيتُ بعض ما كنتُ أعِى»[١].

ح- والقلب يذكر ويتذكّر قبل الذِّكْر اللسانى ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[٢] ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٣] ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾[٤].

* * *

تلك صورة مجملة توثـِّق الحد الأساسى من المعلومات التى كانت شائعة فى القرنين الأول والثانى الهجريين عن **الدلالة** بصفة عامة، ثم عن **المعنى اللغوى** بصفةٍ خاصة، من حيث الاهتمام به والتوجه إلى دراسته، ثم من حيث التصور العام عن الجانب النفسى من ماهيته - وقد ذكرنا من هذا التصور ثماني نقاط، نضيف إليها جزئيات تفصيلية قد توخذ من قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ....﴾[٥] - حيث عُرِضت المسمَّيات ثم طُلِبت تسميتها: منها تقدم المسمَّى على الاسم، وتقدم الحسيّ على المعنويّ.

وكان لا بد أن يؤدِّى هذا كلُّه إلى توجيه الدراسة إلى موضوع المعنى وأبعاده، بل وييسّر معالجته.

---

(١) الأحاديث فى هذه الفقرة مأخوذة من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (مواد: وعى جـ٧ / ٢٦١، حفظ جـ١ / ٤٨١).

(٢) سورة ق ٣٧.

(٣) سورة الزمر ٩.

(٤) سورة الكهف ٢٨.

(٥) سورة البقرة ٣١.

الفصل الثانى

المعنى اللغوى فى إطار الدلالات

وفيما بين منتصفى القرنين الثانى والثالث الهجريين ظهر أبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ (١٥٠- ٢٥٥هـ) فاستخلص من وسائل الدلالة والتعبير السالفة نظريةً فى البيان، نقلتْ تلك الوسائل من مستوى الاستعمال المرسل الحُرّ إلى مستوى النظرية المقننة. ولم يكن تناول الجاحظ لوسائل الدلالة على المعانى اتفاقًا أثارته نقطةٌ عارضة، وإنما كان هدفًا قَصَدَ تقريره فى صدر كتابه عن البيان؛ تأسيسًا له.

* يقول الجاحظ[1]: «المعانى القائمة فى صدور الناس، المتصوَّرة فى أذهانهم، والمتخلّجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فِكَرهم، مستورةٌ خفية، وبعيدة وحشية.. لا يعرف الإنسانُ ضميرَ صاحبه، ولا حاجة أخيه وخَليطِه، ولا معنى شريكهِ والمعاونِ له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره.

- وإنما يُحْيى تلك المعانى ذكرُهم لها، وإخبارُهم عنها، واستعمالُهم إياها، وهذه الخصَال هى التى تُقرّبها من الفهم، وتجلّيها للعقل، وتجعل الخفىَّ منها ظاهرًا، والغائبَ شاهدًا، والبعيد قريبًا. وهى التى تُلَخّص الملتبِس، وتحلّ المنعقد، وتجعل المهمَل مقيّدًا، والمقيَّد مطلقًا، والمجهول معروفًا، والوحشى مألوفًا، والغُفْل موسومًا، والموسومَ معلومًا.

- وعلى قَدْر وضوح الدَّلالة وصواب الإشارة وحُسْن الاختصار، ودقّة

---

(١) البيان والتبيين ١/ ٧٥- ٨٣ مع اختصار أحيانا. وقد نَسَب هو ذلك القول إلى «بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعانى» فإن لم يكُن يعنى نفسه فمن حقه أن ننسب ذلك إليه حتى يُعرف مَنْ سبقه به.

المدخل.. يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفعَ وأنجع.

- والدَّلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعتَ الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحثُّ عليه. وبذلك نطق القرآن(١)، وبذلك تفاخرت العربُ وتفاضلت أصنافُ العجم.

- والبيان اسم جامع لكلّ شىء كَشَفَ قِناعَ المعنى، وهَتَكَ الحجاب دون الضمير، حتى يُفضى السامعُ إلى حقيقته، ويهجُم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أىّ جنس كان الدليل.

- وجميع أصناف الدَّلالاتِ على المعانى من لفظٍ وغير لفظٍ خمسةُ أشياءَ لا تنقص ولا تزيد: أوّلُها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العَقْد، ثم الخطّ، ثم الحال التى تُسمَّى نُصْبَة. والنُّصْبَة هى الحال الدالّة التى تقوم مقامَ تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات.

- ولكل واحد من هذه الخمسة صورةٌ بائنة من صورة صاحبتها.

(فالألفاظ)(٢) هى التى تكشف لك عن أعيان المعانى فى الجملة، ثم عن حقائقها فى التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصّها وعامّها، وعن طبقاتها فى السارّ والضارّ، وعما يكون منها لَغْوًا بَهْرجًا، وساقطًا مُطَّرَحًا.

فأما **الإشارة** فباليد، وبالرأس، وبالعين، والحاجب، والمَنْكِب إذا تباعد

---

(١) لعله يشير إلى نحو قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾ [الرحمن: ١- ٤]، ﴿ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴾ [النحل: ١٠٣]، ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١٣٧]. وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (بين)،والبيان والتبيين للجاحظ ١/ ٧ – ١٢ .

(٢) الكلمة التى بين القوسين إضافة يقتضيها السياق فى رأيى.

الشخصان، وبالثوب وبالسيف. وقد يتهددُ رافعُ السيف والسَّوْط فيكونُ زاجرًا، ومانعًا رادعًا، ويكون وعيدًا أو تحذيرًا.

والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العونُ هى له، ونعم الترجمان هى عنه، وما أكثر ما تَنُوب عن اللفظ، وما تُغنِى عن الخط. وفى الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مَرْفَقٌ كبير، ومعونة حاضرة. ولولا الإشارة لم يتفاهم الناسُ معنى خاصِّ الخاصِّ، ولجَهِلوا هذا الباب البتة،... وقد قال الشاعر فى دلالات الإشارة:

أشارت بِطَرْف العين خِيفَةَ أهلها إشارةَ مَذعورٍ ولم تتكلَّمِ

فأيقنتُ أن الطرف قد قال مرحبًا وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيَّم

وقال الآخر:

* وفى العين غِنًى للمَرْء أن تنطِق أفواه *

هذا، ومبلَغُ الإشارة أبعدُ من مبلغ الصوت. فهذا باب تتقدم فيه الإشارةُ الصوتَ...

* فأما **الخط**، فمِما ذَكَرَ اللهُ عز وجل فى كتابه من فضيلة الخط، والإنعام بمنافع الكتاب: قولُه لنبيه عليه السلام: ﴿ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق: ٣: ٥] وأقسم به فى كتابه المنزل على نبيه المرسل حيث قال: ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ [القلم: ١] ولذلك قالوا: القلمُ أحد اللسانين، وقالوا: القلمُ أبقى أثَرًا، واللسان أكثر هذَرًا. وقال عبد الرحمن ابن كَيْسان: إن استعمال القلم أجدر أن يحُضَّ الذهنَ على تصحيح الكتاب من استعمال اللسان على تصحيح الكلام. وقالوا: اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مُطْلَقٌ فى الشاهد والغائب، وهو للغابر الحائن[1] مِثْلُه للقائم

---

(١) يلحظ استعمال الجاحظ لكلمة الغابر بمعنى الماضى وهو أحد معنييها؛ انظر: لسان =

الراهن، والكتاب يُقْرأ بكل مكان، ويُدْرَس فى كل زمان، واللسان لا يعْدو سامعَه، ولا يتجاوزه إلى غيره.

* وأما القول فى **العَقْد**- وهو الحساب دون اللفظ والخط «فالدليل على فضيلته وعِظَمِ قَدْر الانتفاع به قولُ الله عز وجل: ﴿ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾[1] وقال جل وتقدس: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴾[2]. وقال جل وعز: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[3]..

والحساب يشتمل على معانٍ كثيرة، ومنافع جليلة. ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب فى الدنيا لما فَهِمُوا عن الله عز وجل معنى الحساب فى الآخرة.

وفى عدم اللفظ، وفساد الخط، والجهل بالعقد فسادُ جُلِّ النِّعَم، وفُقْدان جمهور المنافع، واختلال كلِّ ما جعله الله عز وجل لنا قِوامًا، ومصلحةً ونظامًا.

* وأما **النُّصبة** فهى الحالُ الناطقة بغير اللفظ، والمشيرةُ بغير اليد، وذلك ظاهرٌ فى خلق السموات والأرض، وفى كل صامت وناطق، وجامد ونامٍ، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدَّلالة التى فى الموَات الجامد كالدّلالة التى فى الحيوان الناطق؛ فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء مُعْرِبَةٌ من جهة البرهان؛ ولذلك قال الفضل بن عيسى بن أبان: «سَلِ الأرضَ. فقل: مَنْ شقَّ

= العرب (غبر). لكنه مرجوح باستعمال القرآن الكريم إياه بمعنى الباقى فى ﴿ إِلَّا عَجُوزًا فِى ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾ [الشعراء: ١٧١]. والحائن: الهالك.

(١) سورة الأنعام ٩٦.

(٢) سورة الرحمن ١- ٥.

(٣) سورة يونس ٥.

أنهارك، وغَرَس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجِبْك حِوارًا أجابتك اعتبارًا».

وقال بعض الخطباء: «أشهد أنّ السمواتِ والأرضَ آياتٌ دالاّت وشواهدُ قائمات: كل يؤدى عنك الحجة، ويشهد لك بالربوبية، مَوْسُومةٌ بآثار قدرتك، ومعالم تدبيرك التى تجليتَ بها لَخلقك ، فأوصلتَ القلوب مِنْ معرفتك ما آنسها من وَحْشة الفِكَر.. ورَجْم الظنون. فهى على اعترافها لك، وافتقارها إليك، شاهدٌ بأنك لا تحيط بك الصفاتُ، ولا تُحدُّك الأوهام، وأنّ حظّ الفِكْر فيك الاعترافُ لك...».

ومتى دلّ الشىء على معنًى فقد أخبر عنه وإن كان صامتًا، وأشار إليه وإن كان ساكتًا.

قال نُصَيْب يمدح سليمان بن عبد الملك:

فعاجُوا فأثْــنَوْا بالـذى أنـتَ أهلُـه ولو سَكَتوا أثْــنَتْ عليك الحقائبُ»[1]

* * *

هكذا حصر الجاحظ أنواع الدَّلالات على المعانى فى تلك الخمسة وشرح كلَّ نوع بأمثلته، ووازن بينه وبين غيره- بما لا مزيد معه. هذا، وإمكانيةُ دخول دلالة العَقْد ضِمنَ دَلالة الإشارة – وإن كان العقد إشاراتٍ منظُمةً لمعانٍ معقدة، وإمكان دخول الخطّ فى اللفظ لأنه فرع عنه ورمز له.. كلّ ذلك لا يقدح فى الحكم بأن تناول الجاحظ للدلالة بذلك التفصيل الحاصر فى تأسيس الكلام عن البيان – أى البيان عن المعانى – هو نظرية تقدِّم إطارًا كاملاً وصحيحًا لموضوع المعنى، يدلّ – لصحته وكماله – استمرارُه بنفس تفصيل الجاحظ ومصطلحاته فى القرون التالية عند الأصوليين[2].

(١) النص بطوله من البيان والتبيين ١/ ٧٥ – ٨٣، مع تصرف بالاجتزاء ببعض العبارات والأمثلة أحيانًا.

(٢) انظر مثلا «المفردات» للراغب (المتوفى٤٢٥هـ) (دلل)، وجمع الجوامع لتاج الدين =

وربما كان التطور الوحيد الذى طرأ واستقر[1] هو تفصيل دلالة الحال لتشمل الدلالة الطبيعية كدلالة حمرة الوجه على الشعور بالخجل، وصفرته على

= السُبْكى (المتوفى سنة ٧٧١هـ) وشروحه جـ١/ ٢٦١، ٢٦٢ حيث ذكر الدلالات الخمس التى ذكرها الجاحظ، وإن كان التاج السبكى أجملها فى ثلاث: الألفاظ والإشارة والمثال. ولعله يقصد بالمثال الخط والعقد - لأنها تمثّل المعنى، وربما الحال أيضا لأنه مقام ماثل - وعلى هذا فلا إضافة بل إجمال، أما إذا رجّحنا أن التاج السبكى يريد إضافة نوع جديد من الدوالّ، وهو المثال، فقد يعنى به ما يشمل الصورة والتماثيل؛ فإنّ لها دلالةً على صاحبها. وربما يقصد التشبيه وما إليه من الاستعارة؛ فإن لذلك دلالته التى هى وجه الشبه وغرض التشبيه(انظر اعتداد المثال وسيلةً لتحديد معنى العلم فى «فتح الرحمن» للشيخ زكريا الأنصارى شرح «لُقْطة العَجْلان» للإمام الزركشى ص ٤١) وقد فسر الجلال المحلىّ - فى جمع الجوامع وشروحه جـ١/ ٢٦١، ٢٦٢ - المثال بالشكل فحسب، ولم يضف سائرُ الشراح شيئا إلا إشارةَ الشربينى أن بعضهم أدخل الخطَّ فى المثال. وانظر مبحث الدلالة فى كشاف الاصطلاحات للتهانوى(تراثنا) ٢/ ٢٨٤- ٢٩٢ حيث الصورة النهائية للدلالة كما يلى: الدلالة: إما لفظية: وتنقسم إلى وضعية كدلالة لفظ الشجرة على النبت المعروف، وعقلية كدلالة اللفظ من وراء جدار على وجود اللافظ. وطبيعية كدلالة أح أح على السعال. وإما غير لفظية: وضعية كدلالة الخط والعقد والإشارة على ما يقصد بها، أو عقلية كدلالة الدخان على وجود النار، أو طبيعية كدلالة حمرة الوجه على الخجل.

(١) قسّم إسحاق بن وهب (عاش أواخر ق ٣ وأوائل ق ٤ هـ) في كتابه «البرهان في وجوه البيان» ص ٥٦ أنواع البيان إلى بيان النطق باللسان، والبيان بالكتابة، وبيان الاعتبار وهو بيان الأشياء بذواتها وإن لم تُبِن بلغاتها(وهو ما سماه الجاحظ دلالة النُصبة)، وبيان الاعتقاد وهو البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب. وبيان الاعتقاد هذا هو الدلالة العقلية ووصفه لبيان الاعتبار يجعله صالحا ليشمل بيان الحال والدلالة العقلية أيضا، إذْ لا فرق جوهريًا بينهما، وربما نظرنا إلى قوله بيان الأشياء بذواتها فأدخلنا فيه الدلالة الطبيعية. وأما على بن عيسى الرُّمّانى (٣٨٦هـ) فقسم البيان إلى كلام وحال وإشارة وعلامة. (ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ١٠٦) والعلامة تدخل فى الدلالة العقلية.

الوَجَل، والدلالة العقلية كدلالة الدخان على وجود النار. والجامع بين هاتين الدلالتين والدلالات الخمس السابقة التى تدل على المعانى أن هاتين الدلالتين تكشفان عن معانٍ؛ أى معقولات وفِكَر مستورة فى النفس وغيرها، أى تقودان إليها وتدلان عليها. فحمرة الوجه الطارئة فى موقف مخجل تبيّن بوضوح أن صاحب ذلك الوجه يشعر بالخجل شعورًا حقيقيًّا، وهى تكشف عن وجود ذلك الشعور فى نفسه دون حاجة إلى أن يُعبّر عن هذا بلفظ أو بغيره، وكذا امتقاع اللون فى موقف خوفٍ يبيّن - دون حاجة إلى الكلام - أن الشخص الذى امتُقِع لونُه يشعر بالخوف. كذلك فإن ظهور الدخان فى مكانٍ ما يدل - بلا حاجة إلى الكلام - على أن هناك نارًا وراء هذا الدخان، وكذلك الأمر فى دلالة النبات على وجود الماء فى المَنْبِت بنسبة ما. فهذه ظواهر دلت على معانٍ -أو معلومات غائبة - كما تدلّ الألفاظُ والإشارات والعَقْد والخطّ على معانٍ أو معلومات غائبة. وربما كان الفرق بين هذه الدلالات الأخيرة وبين العقلية والطبيعية أن العلاقة بين الدال والمدلول فى الطبيعية الطبع وفى العقلية العقل - أى استنتاجه وحُكْمه بخبرته، فى حين أن العلاقة فى الدلالات الوضعية تعبيريةٌ تحتاج تواطؤًا - أما الطبيعية فإنها قهرية، فى حين أن العقلية استنتاجيةٌ تتجه من الخارج إلى الداخل أساسًا.

* * *

والذى يعنينا فى مجالنا هذا من إطار الدلالة السابق هو « الدلالة اللفظية الوضعية»، أى دلالة الألفاظ اللغوية على معانيها، وهى عين موضوع «المعنى اللغوى» الذى عقدنا هذا الكتاب لمعالجته. وقد فضّلنا لفظ «المعنى» على لفظ «الدلالة» لأمرين: أولهما: أن مصطلح «المعنى اللغوى» أخصّ فى معناه من مصطلح «الدلالة» الذى عُرِف تراثيًّا بشموله خمسة أصناف من الدلالات -كما مرَّ بنا آنفًا- والآخر: أن لفظ «الدلالة» اتخذ - عند العرب فى عصرنا هذا -

ترجمةً ضمن تركيب «علم الدلالة» للمصطلح الأوربى Semantics واتخذ لـه المنظور الأوربى فى المعالجة أيضًا – وقد واجهنا هـذا فـى كتابنـا: (علـم) «فقـه اللغة العربية». فأردنا هنا أن نأخذ بالمصطلح الأخص – وهو المعنى – مع جعله مميِّزًا نخالف به المصطلح الذى غَلَبَ عليه الاتجاه الأوربى.

* * *

وفى العَوْد إلى كلام الجاحظ نقول: إن من حق المعالجة العربية أن تفيد من ذلك التناول الشامل لإطار الدلالات الذى قدمه الجاحظ، ويمثل المعنى اللغوى أحدَ أهم جوانبه.

فماذا قدم الجاحظ عن المعنى اللغوى فى هذا الإطار؟ بتأمل النص الذى أوردناه نجد أنه يقرر:

١- أن المعنى قائم فى الصدر متصوِّر فى الذهن، متخلِّج فى النفس «المعـانى القائمة فى صدور النـاس المتصـوِّرة فـى أذهـانهم، والمتخلجـة فـى نفوسـهم». ونلحظ هنا أنه يوحِّد بين الذهن والنفس والصدر ويعنى بها شيئًا واحدًا.

ثم لا يخفى أن الجاحظ يشمل بكلامه هنا المعانى المفردة- وهى المعانى اللغوية للمفردات على كل مستوياتها – والمعانى المركَّبة؛ أى معانى العبارات، وهذه تشمل الفِكَر العقلية والصور الأدبية على كل المستويات أيضًا. وموضوعُ بحثنا هو المعانى المفردة.

٢- أن بعض المعانى تحدث بتولُّدٍ داخلى عن الفكر «والمتصـلة بخـواطرهم، والحادثة عن فِكرهم».

٣- أن المعانى مستورة خفية، وهى فى هذا الطور كالميتة، وإنما يُحييها ذكرُها فى ألفاظ تبرزها وتدل عليها «وإنما يحيى تلك المعانى ذِكْرُهم لها، وإخبارهم عنها.. وهذه الخصال هى التى تُقرّبها من الفهم، وتُجلّيها للعقل.. وتجعل الخفىَّ منها ظاهرًا».

٤- التفاوت فى إظهار المعنى مرتبط **بوضوح الدلالة والدقة**. «وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالةُ أوضحَ وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفعَ وأنجع».

٥- **الألفاظ** - أى لا الإشارة ولا النُّصْبة - هى التى تكشف عن المعانى بكل أبعادها وبكل مستوياتها ... «وهى التى تكشف لك عن أعيان المعانى فى الجملة، ثم عن حقائقها فى التفسير، وعَن أجناسها وأقدارها، وعن خاصّها وعامّها، وعن طبقاتها فى السارّ والضارّ، وعما يكون منها لَغْوًا بَهْرجًا، وساقطًا مُطَّرَحًا».

* * *

هكذا أوضح الجاحظُ أساسَ دراسة المعنى دراسة علمية. ومراجعة ما أسلفناه فى الفصل السابق لهذا تبيِّن أن صورة القرنين الأول والثانى عن المعنى قد استمرت فى كلام الجاحظ عنه. وأهم ذلك أن النواة المحورية - وهى كون المعنى صورة فى الذهن (: الصدر / القلب/ النفس) - قد استمرت حتى صارت هى محور نظرية المعنى اللغوى العربية التراثية التى سيأتى بَسْطُها. وهذا يحقق الأصالة التامة لهذه النظرية فى التراث العربى، ويدفع ما قد يوجَّه إلى المناطقة العرب - من حيث أصالةُ معالجتهم للمعنى ضمن النسق الذى سنعرضه الآن، أو يوجَّه إلى النظرية نفسها - من حيث الأصالة أيضًا.

* * *

وأستأذن الدارس والقارئ فى أن نُلِمَّ - قبل أن نعرِض النظريةَ العربية فى المعنى - بتيّار مهم كان يجرى فى البيئة العربية، وساعد - أو اتَّسَق - مع الفكر العام السائد فى تلك البيئة عن المعنى اللغوى؛ لأن له وجهًا مكملا لذلك الفكر أيضا = هو مسألة **الإدراك اللغوىّ**، التى عالجها المناطقة من حيث هى مقدمة للدراسة فى مجالهم.

الفصل الثالث

«المعنى» ضمن النسق الإدراكي اللغوي

هذا الإطار أضيق دائرة من الإطار السابق؛ فهو يُبيّن موقع المعنى ضمن العملية اللغوية الشاملة للفظ ومسماه الخارجي ومقابله النفسي وصورته المكتوبة، ونقف فيه مع الشيخ أبي علي بن سينا المتوفى ٤٢٨هـ، ثم مع الإمام أبي حامد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ.

وقد تناول ابن سينا في الفصل الأول من كتاب العبارة – وكتاب العبارة – هذا بابٌ من علم المنطق الذي جعله ابنُ سينا قسمًا من كتابه «الشِّفاء»- هذا الإطارَ في النص التالي، وسنقسِّمه إلى فقرات: يقول ابن سينا[1]:

١- «إن الإنسان قد أوتي قوةً حسّيةً ترتسم فيها صورُ الأمور الخارجية، وتتأدّى عنها إلى النفس فترتسم فيها ارتسامًا ثانيًا ثابتًا، وإن غاب عن الحس. ثم ربما ارتسم بعد ذلك في النفس أمورٌ على نحو ما أدّاه الحِسّ، فإما أن تكون هي المرتسمات في الحس – ولكنها انقلبت عن هيئاتها المحسوسة إلى التجريد، أو تكونَ قد ارتسمتْ من جَنْبة أخرى لا حاجة في المنطق إلى بيانها».

٢-«فللأمور وجود في الأعيان،ووجود في النَّفْس يكون آثارًا في النَّفْس».

٣- «ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجةً إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة انبعثت إلى اختراع شيء يُتوصَّل به إلى ذلك. ولم يكن أخفّ من أن يكون فِعْلاً، ولم يكن أخفّ من أن يكون بالتصويت – وخصوصًا والصوت لا يَثْبُت ولا يستقرّ ولا يزدحم؛ فتكونُ فيه مع خفته فائدة وجُودِ الإعلام به مع فائدة انمحائه، إذ كان مُستغنيًا عن الدَّلالة به بعد زوال الحاجة، إذ كان يُتَصَوَّرُ

---

(١) ابن سينا: الشفاء – المنطق: ٣ – العبارة(تحقيق محمود الخضيري مراجعة د.إبراهيم مدكور)١-٦.

بدلالته بعده. فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، وُوفِّقتْ من عند الخالق بآليات تقطيع الحروف وتركيبها معا ليُدَلَّ بها على ما فى النفس من أثر».

٤- «ثم وقع اضطرارٌ ثانٍ إلى إعلام الغائبين - من الموجودين فى الزمن، أو من المستقبلين- إعلامًا بتدوين ما عُلِم: **إما لينضاف** إليه ما يُعلمُ فى المستقبل؛ فتكملَ المصلحةُ أو الحكمة الإنسانية بالتشارك - فإن أكثر الصنائع إنما تمت بتلاحق الأفكار فيها والاستنباطات من قوانينها، واقتفاء المتأخر بالمتقدم واقتدائه به، **(وإما) لينتفع به الآتون** من بعد - وإن لم يَحتج إلى ما يضاف إليه فيكملَ به؛ فاحتيج إلى ضربٍ آخر من الإعلام غير النطق؛ فاختُرعتْ أشكال الكتابة. وكله بهداية إلهية وإلهام إلهى».

٥- «فما يخرج بالصوت يدل على ما فى النَّفْس - وهى التى تُسمَّى آثارا. والتى فى النفس [تدل] على الأمور وهى التى تُسمَّى معانى؛ أى: مقاصد للنفس، كما أن الآثار أيضًا بالقياس إلى الألفاظ معانٍ. والكتابة تدل على اللفظ؛ إذ يحاذَى بها تركيبُ اللفظ. واختير ذلك للسهولة، وإن كان إلى إنشائها بحيث لا يحاذَى بها اللفظ وأجزاؤه سبيل، لكن ذلك مما يصعُب ويطول».

٦- «ومعنى دلالة اللفظ: أن يكون إذا ارتسم فى الخيال مسموعٌ ارتسم فى النفس معنًى؛ فتعرفَ النفسُ أن المسموع (هو) لهذا المفهوم، فكلما أورده الحِسُّ على النفس التفتتْ إلى معناه».

٧- «وأما دَلالة ما فى النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف: لا الدالّ ولا المدلول عليه -(لا) كما فى الدلالة بين اللفظ والأثر النفسانى؛ فإن المدلول عليه وإن كان غير مختلف، فإن الدالّ مختلف، ولا كما فى الدلالة بين اللفظ والكتابة؛ فإن الدالّ والمدلول عليه جميعًا قد يختلفان».

٨- «فأما أنّ النفس كيف تتصوَّر صور الأمور، وكيف يحصُل فيها ذلك، وما الذى يعرض للصور وهى فى النفس، وما الذى يعرض لها وهى من خارج،

وما الفاعل الذى هو سببُ إخراجِ قوّة التصور إلى الفعل – فليس من هذه الصناعة، بل من عِلْم آخر».

٩- «وأيضًا فإن النَّظر فى أنه أىّ لفظ هو موضوعٌ دالاً على معنى كذا، وأىّ كتابة هى موضوعة دالّةً على معنى كذا وأثر كذا، فذلك صناعة اللغويين والكُتّاب، ولا يتكلّم فيها المنطقىُّ إلا بالعَرَض. بل الذى يجب على المنطقى أن يعرفه من حال اللفظ هو أن يعرف حالَه من جهة الدلالة على المعانى المفردة والمؤلَّفة؛ ليتوصّل بذلك إلى حال المعانى أنفسها من حيث يتألف عنها شىء يفيد عِلْمًا بمجهول، فهذا هو من صناعة المنطقيين».

١٠- «واعلم أن فى الألفاظ والآثار التى فى النفس ما هو مفرد، وفيها ما هو مركَّب، والأمر فيها متحاذٍ متطابق: فإنه كما أن المعقول المفرد ليس بحق ولا باطل، كذلك اللفظ المفرد ليس بصدق ولا كذب. وكما أن المعقول المفرد إذا اقترن به فى الذهن معقولٌ آخر، وحُمِل عليه، فاعتُقِد أنه ذاك أو ليس [ذاك] كان الاعتقاد حقًا أو باطلاً، فكذلك اللفظ المفرد إذا اقترن به لفظٌ آخر، وحُمِل عليه، فقيل إنه كذا أو ليس كذا، كان صِدْقًا أو كذبًا.. فالأسماء والكَلِم فى الألفاظ نظيرُ المعقولات المفردة التى لا تفصيل فيها ولا تركيب، فلا صدق فى أفرادها ولا كذب». ا هـ.

ماذا يقرر الشيخ الرئيس بشأن المعنى؟

يجب أولا أن لا ننسى أنه يتناول الموضوع هنا من وجهة نظر المناطقة. وأرجو أن نؤجّل تحفُّظنا إزاء الاستعانة بمقرَّرات المنطق فى اللغة إلى حين.

١- يقرر ابن سينا:

(أ) أن حواسّ الإنسان تلتقط صورَ الأشياء (التى سماها الأمُور).

(ب) ثم تُرسلها إلى النفس فتثبت فيها على نحو ما أرسلتها الحواس، حتى وإن غابت الأشياء وعدم الإحساس بها، ثم قد تُستحضَر هذه الصور على النحو السابق مجردةً بالاستدعاء أو غيره. وقد تُستحضَر على غير ما أدّاه الحِسُّ،

فتكون فى تركيبات جديدة أداها الخيالُ - مثلا - لا شأن للمنطق بها (فقرة ١).

٢- وعلى ذلك فالأشياء المحسوسة موجودة فى الخارج بأعيانها، وموجودة فى النفس بصورها تلك (فقرة ٢).

٣- ولما كان استعمالُ هذه الأشياء الخارجية ضروريًّا لمعايش الناس، وكانوا مضطرين للتحاور بشأنها؛ ليتبادلوا استعمالها، ويتعاونوا فى الانتفاع بها، فإنهم وُفِّقوا **للتعبير بالأصوات** عن صور الأشياء التى فى نفوسهم؛ فصار للأشياء وجودٌ ثالث، هو وجودها فى الألفاظ (فقرة ٣).

٤- ثم وُفِّقوا لرسم رموز هذه الأصوات كتابةً لإبلاغ مَنْ بَعْدَهم، أو بعد عنهم (فقرة ٤).

٥- وعلى ذلك فالأصوات تدلّ على الصُّوَر التى فى النَّفْس، وهذه الصور التى فى النفس هى بالنسبة للألفاظ معانٍ لها، والصور التى فى النفس تدلّ على الأشياء الخارجية التى هى معانٍ لتلك الصور النفسية؛ لأنها الحقيقة المقابلة لها. والكتابة تدلّ على الألفاظ المنطوقة (فقرة ٥).

٦- ومعنى دلالة اللفظ على الصورة التى فى النفس - وهى معناه - أن اللفظ إذا سُمِعَ (أو قُرِئ مكتوبًا) ارتسمتْ فى النفس الصورةُ (التى وضع هو ليعبر عنها)؛ فتعرف النفسُ أن هذا اللفظ لهذه الصورة أو المعنى، فكلما أحسّت النفسُ اللفظَ التفتتْ إلى المعنى (فقرة ٦).

٧- ويرى ابن سينا أن الشىء وصورته النفسية (كالشجرة وصورتها النفسية) لا يختلفان عند الناس؛ أى أن صورة الشجرة هى فى نفوس جميع الناس واحدةٌ لا تختلف، كما أن الشجرة نفسها لا تختلف. أما اللفظ الدالّ على الصورة النفسية فيختلف حسب اختلاف اللغات (ما يسميه العربُ شجرةً يسميه الإنجليز مثلا tree) وكذلك الكتابة الدالة على اللفظ تختلف من لغة للغة، كما تختلف الألفاظ (فقرة ٧).

٨- ثم يستبعد ابنُ سينا من مجال الدراسة - هذا - ما يجرى فى النفس عندما تُتَصوَّر فيها المُحَسّات (فقرة ٨). (تاركا هذه لعلماء النفس - كما هو حكم السياق).(وهذا عينُ ما فعله أوجدن وريتشاردز بعد ابن سينا بألف سنة)(١)

٩- كما يستبعد من هذا المجال دراسةَ تحرير دلالة اللفظ على المعنى، تاركًا هذه المهمة للغويين (فقرة ٩).

١٠- وأخيرا يقرر أن المعانى منها ما هو مفرد، وما هو مركَّب، كما أن الألفاظ منها ما هو مفرد، وما هو مركّب.

* * *

وهذا الإطار اللغوى للمعنى كان شائعًا - بشكل عام - فى الثقافة الإسلامية العربية منذ القرنين الأول والثانى الهجريين كما سبق تفصيلا(٢). واستمر بعد ذلك بصورة عامة أيضا فى الثقافة العربية الإسلامية - مع شىء من التلخيص وقليل من الإضافة. وسنجتزئ من تتبع هذه الصورة بما قدّمه الإمام أبو حامد الغزالى (٥٠٥هـ).

* * *

يقول الإمام الغزالى فى فصل من كتاب «معيار العلم» عقده «لبيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود»(٣): «اعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة، واللفظ فى

---

(١) ينظر «دور الكلمة فى اللغة» ترجمة د. كمال بشر ص ٦٤ حيث قال: «العلاقة الحقيقية الوحيدة التى تربط الشىء (المسمى الحسّىّ) بأى طرف آخر .. إنما هى العلاقة الموجودة بينه وبين الفكرة. على أن طبيعة الارتباط بين الشىء وبين صورته فى أذهاننا إنما هى مشكلة تخص عالم النفس أو الفيلسوف، أما اللغوى فليس فى مقدوره أن يأخذ طرفا فى هذه المسألة، وليس مطلوبا منه ذلك أيضا».

(٢) انظر ما سبق فى الفصلين الأول والثانى هنا.

(٣) معيار العلم للغزالى ٧٥ - ٧٦.

الرتبة الثالثة:

١- فإن للشيء وجودًا في الأعيان (أى فى عالم المحسات)، ثم فى الأذهان، ثم فى الألفاظ، ثم فى الكتابة.

٢- فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذى فى النفس، والذى في النفس هو مثال الموجود فى الأعيان.

٣- فما لم يكن للشيء ثبوتٌ فى نفسه لم يرتسم فى النفس مثالُه، ومهما ارتسم فى النفس مثالُه فهو العلم به؛ إذ لا معنى للعلم إلا مثالٌ يحصُل فى النفس مطابقٌ لما هو مثالٌ له فى الحسّ، وهو المعلوم.

٤- **وما لم يظهر** هذا الأثرُ فى النفس لا ينتظم لفظ يُدَلّ به على ذلك الأثر.

٥- وما لم ينتظم اللفظُ الذى تُرتَّب فيه الأصوات والحروف لا تُرسَم كتابةٌ للدلالة عليه.

٦- والوجود فى الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة، فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح».

* * *

ونلحظ الاتفاق بين الغزالى وابن سينا فى:

١- الإقرار بالوجود العينى للأشياء والوجود الذهنى لآثارها أو صورها (فقرة (١) و (٢) عند ابن سينا، (١) عند الغزالى) ثم عند الغزالى عُدّت دلالة اللفظ على الشيء وجودًا للشيء فى اللفظ، وكذلك عدّ موجودًا فى الكتابة (فقرة (١) عنده)، فى حين اكتفى ابن سينا بأن ذلك دلالة فحسب (فقرة ٣، ٤، ٥ عند ابن سينا).

٢- أن الوجود العينى هو أصل الصورة النفسية التى اختُرع اللفظ من أجلها (ابن سينا فقرة ١- الغزالى فقرات ١ ، ٢)- وهذا قد تؤخذ منه المقررة التى تُنسب لمحدثى الأوربيين- رغم تصريح ابن السرّاج (٣١٦هـ) بها - وهى أن

الحسّى أسبق من المعنوى، فهو من ثـم أصلُه.

وقد أكد الغزالى ما يؤخذ ذلك منه بقوله: «فتأمل أن المدرِكات الأُول للإنسان فى مبدأ فطرته حواسُّه؛ فكانت مستوليةً عليه». (معيار العلم ٩٠)

وعلّل بذلك قبولَ النفس من الحس وإلفها إياه فى ص ٦٢، (وكذلك رتب إدراك الأعيان والأشخاص ص ٩٣).

٣- ربط موضوع المعنى بالإدراك. وهذا واضح فى كون اللفظ يدل على الصورة النفسية التى تصل إلى النفس بالتقاط الحواس إياها، وإدراك النفس لها بذلك. وواضح أيضًا فى ترتيب اللفظ على الصورة المأخوذة عن الحواس (ابن سينا ٣، ٢، ١ ، ٥ والغزالى ٢، ٤). ثم إن الغزالى صرح بذلك نصًا فى قوله: «ومهما ارتسم فى النفس مثالُ (الشىء) فهو العِلْم به؛ إذ لا معنى للعِلْم إلا مثالٌ يحصل فى النفس مطابقٌ لما هو مثال له فى الحس، وهو المعلوم» (فقرة ٣)

٤- اتفقا على أن كل تالٍ من تلك الأربعة (الشىء + أثره أو صورته فى النفس أو الذهن + اسمه المنطوق + اسمه المكتوب) كل منها دالّ على سابقه (ابن سينا فقرة ٥، الغزالى فقرة ٢).

٥- واتفقا على تسمية الأثر الذى فى النفس (المقابل للفظ والمأخوذ أصلاً من الشىء الخارجى) – تسميته معنًى (ابن سينا فقرة ٥، الغزالى فقرة ٢).

٦- واتفقا على أن الشىء الخارجى وصورته فى النفس لا يختلف أىٌّ منهما باختلاف الأمم – أما اللفظ والخط فإنهما يختلفان (ابن سينا فقرة ٧، الغزالى فقرة٦).

وقد انفرد **ابن سينا** فى هذا النص:

(أ) بذكر أن ارتسام صورة الشىء الخارجى فى النفس إنما هو ارتسامٌ ثانٍ ثابت، والأول هو ارتسامها فى الحواس، أو قوة الحس، وهو ارتسام عابر. كما

نص على ارتسام ثالث تجريدى، وأشار إلى غيره (فقرة ١).

(ب) وانفرد كذلك (هنا) بالتعليل لظهور اللغة الصوتية، والحاجة إلى اختراع الكتابة (فقرة ٣، ٤).

(ج) وبتسمية الشيء الخارجى معنًى بالنسبة للصورة النفسية (فقرة ٥).

(د) وبتفسير دلالة اللفظ على المعنى بحضور **صورة** المسمًّى فى **النفس** عند سماع الاسم والارتباط بينهما (فقرة ٦).

(هـ) وبالإشارة إلى أن هناك عملياتٍ نفسيةً تستحقّ دراسةً خاصة (فقرة ٨).

(و) وبأن تحرير دلالة اللفظ علي معناه، وتحرير اللفظ الموضوع للمعنى، وأسلوب الكتابة، هو عمل اللغويين والكتاب (فقرة ٩).

(ز) وبأن المعانى (أو الآثار النفسية) كالألفاظ: منها المفرد، ومنها المركّب (فقرة ١٠).

* * *

وانفرد الإمام **الغزالى** فى هذا النص الذى سقناه بالتصريح بترتيب **الوجود** بين الكتابة واللفظ والأثر النفسى -أو الذهنى - والشيء الخارجى: فالذهنى متوقّفُ الوجود على الخارجى، واللفظ متوقّف الوجود على الذهنى، والكتابة متوقّفة الوجود على اللفظ (فقرات ٣، ٤، ٥).

أما عند ابن سينا فالصورة الذهنية هى المترتبة على الوجود العينى، واللفظ **دالّ** على الأثر النفسى، والكتابة **دالة** على اللفظ (ابن سينا فقرات ٢، ٣، ٥) كما أسلفنا فى ما اتفقا فيه.

وفي تقويم سريع لما قرراه، نقول :

١- إن الوجود الذهنى لأثر المحسّات حقيقىٌ -كما سنرى - ولكنه فى شكل تغير كيميائى فى خلايا المخ الخاصة بذلك، وليس فى شكل صورة.

٢- كون إدراك المحسات، وتسميتها، هو المرحلة الأولى من الإدراك، هو أمر

صحيح فى نسق هذه العملية اللغوية.

٣- ربط المعنى بالإدراك صحيح؛ لأن معنى اللفظ ما هو إلا مُدْرَك مقابل له يُسجَّل صورة ذهنية؛ فيثبت، ويُستحضَر عند التذكر والتفكير.

٤- سلسلة الدلالات بين الشىء والأثر واللفظ والكتابة صحيحة.

٥- تسمية الأثر النفسى معنًى صحيحةٌ.

٦- أما أن الشىء وأثره فى النفس لا يختلفان باختلاف الأمم فهذا غير مسلَّم، وسنرى بعدُ ما فى ذلك.

أى أنه ليس لنا تحفُّظ إزاء ما اتفقا فيه فى ما عدا جزئيتين: حقيقة الأثر النفسى، واتفاق الأمم على الشىء وصورته.

٧- أما ما اختلفا فيه فلعلنا لا نتحفظ منه إلا إزاء قول ابن سينا بارتسام صور المحسات فى الحواس.

* * *

وإذا كان لنا أن نستخلص تعريفًا للمعنى مما قرراه، أمكننا أن نقول: **إن معنى اللفظ هو الأثر النفسى، أو الصورة النفسية، المأخوذة من الشىء الخارجى المسمَّى بذلك اللفظ** (الفقرة ٥ من نص ابن سينا، والفقرات ٢، ٣، ٤ من نص الغزالى).

وهو رقم (٥) مما اتفقا فيه – حسب ما ذكرناه فى الصفحة قبل السابقة.

وواضح أن هذا المستخلص من كلام الشيخين ابن سينا والغزالى يلتقى فى جوهره مع ما ذكره الجاحظ من أن المعنى «قائم فى الصدر، متصوَّر فى الذهن، متخلِّج فى النفس»[1].

* * *

فلننظر فى التعريف العلمى للمعنى عند العرب، أو «النظرية العربية فى المعنى» عندهم .

---

(١) ينظر ما أسلفنا هنا من كلام الجاحظ وبخاصة الفقرات الأولى منه.

الفصل الرابع
نظرية المعنى العربية

> ننوه من الآن بأن معالجتنا للمعنى لغويًا واصطلاحيًا بكل تفاصيلها يُقصَد بها «المعنى المعجمى للمفردات وما هو من بابها خاصة» فهو الأصل، وهو المشتهر والمتبادر عند استعمال كلمة «معنى» مطلقة غير مقيدة. فمعالجتنا للمعنى هنا لا تتناول المعانى الدراسية التى ستذكر فى كلامنا عن أنواع المعانى، كما لا تتناول معانى التراكيب، أو المعانى الثوانى، ومعنى المعنى التى ذكرها الإمام عبد القاهر الجرجانى ت ٤٧١/ ٤٧٤هـ (ينظر: «دلائل الإعجاز» له، تح: الشيخ محمود شاكر) ٢٦٢ - ٢٦٤، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (بسج) ٣/ ٣٨٠ - ٣٨١.

(ا) (تحليل لغوى لكلمة معنى)[1]:

تعوّد علماء العرب **أن** يبدءوا ببيان **المعنى اللغوى** للمصطلح الذى يريدون تعريفَه قبل بيان حدِّه الاصطلاحى؛ ليكون ذلك تمهيدًا وتأصيلاً للمعنى الاصطلاحى. وعلى هذه السُّنَّة نقول: إنه جاء فى لسان العرب أن: «المعنى والتفسير والتأويل واحد». و«معنى كل كلام: مَقْصِدُه»[2]. وجاء فى تاج العروس أن: «معنى القول هو دَلالته، ومضمونُه، ومفهومُه، وفَحْواه، ومقتضاه» وأنه كذلك: «مَقْصِدُ الكلام؛ أى المقصودُ به... والمعنويُّ: ما لا يكون للسان فيه حظّ، وإنما هو معنًى يُعرَف بالقلب»[3].

---

(١) «المعنى» من تركيب (عنى)، ولكننا عرضنا لتركيب (عنو) أيضا لاتصال معانى التركيبين، واستعمالهما معًا فى بعض المعانى.

(٢) لسان العرب (عنا).

(٣) تاج العروس (عنا).

ومع التجاوز عمّا فى بعض هذه التفسيرات اللغوية من تسامح[1]، **وفى ضوء الاستعمالات اللغوية لتركيب (عنو/ عنى) نقرر أن المعنى الشامل أو العامّ لاستعمالات التركيبين هو احتباسٌ شديد (تضييقًا أو استمرارًا) مع ظهورٍ ما.** وذلك أخذًا من الاستعمالات الواردة وتفسيرها. يقال:

أ- «عنا فيهم فلانٌ أسيرًا يعنو، وعَنِى فيهم يعنَى: أقام فيهم على إساره واحتبس. العَناء: الحبس فى شدّة وذُلّ. عنا الرجل يعنُو: إذا ذلّ لك واستأسر. وعنّيته تُعْنِيةً إذا حبستَه مضيِّقًا عليه/ حبستَه حبسًا طويلاً، وكلُّ حبسٍ طويل تعنيةٌ. أعْنَى الأسيرَ: أبقاه فى إساره. عَنِيَ- كرضى: نَشِبَ فى الإسار». **فالاحتباس** هنا هو الأسر. وقد قُيّد بالشدة والذل والتضييق مرة، ووُصِف بالطول أخرى. **والظهور** أن الأسير لم يكن يُخْفَى فى بطن سجن مثلاً، فقد كانوا يقيّدونهم أو يسخرّونهم فى العمل، مكْتفين بأن الظروف المحيطة تحيل هَرَبَهم. وبهذا وُصِفَ النساءُ بأنهن عَوَانٍ عند أزواجهن، أى مقيّداتٌ إليهم بعقْد النكاح، هذا مع ظهورهنّ وتصرفهنّ.

ب- ويقال: «عنا فيه الأكلُ يعنُو (من تاج العروس) وعنَى فيه يعنَى – كسعى (من اللسان وحَكَم ابن سيده بأنها يائية): نَجَع» فالطعام يكون فى البطن ويبقى أثرُه فيها، وهذا هو الاحتباس الشديد، ونجوعُه ظهورُ أثره على البَدَن سِمَنًا وانْتِبارا.

---

(١) التفسير: كَشْف للمعنى، والتأويل: هو المصير النهائى المراد بالكلام؛ فهو مستوًى تالٍ للمعنى، والفحوى والمقتضى كلاهما فى دائرة لازم المعنى؛ ولذا جاء فى اللسان (فحا) أن «فَحْوَى القول: معناه ولحنُه..، ومِعراضه ومذهبه» اهـ. فأردف لفظَ المعنى بما يبيّن المرادَ به فى مجال تفسير الفحوى. وقد أصبحت كلُّ تلك الألفاظ التى فُسِّر بها المعنى فى المعاجم – كما نقلنا فى المتن عن لسان العرب وتاج العروس – ذاتَ معانٍ اصطلاحية مغايرةٍ للمعنى (ينظر: الإتقان للسيوطى النوع الخمسون).

ج- ويقال «عَنَت الأرضُ بالنبات تَعْنُو، وتعنِى (أى كدعا ورمى): أظهرَتْه/ ظَهَر نبتُها. لم تَعْنُ بلادُنا بشىء ولم تعنِ بشىء: لم تُنبِتْ شيئًا. ما أعْنَت الأرضُ شيئًا: ما أنبتَتْ» فالنبات ظاهر على وجه الأرض، لكن بذوره - أو أصوله - محتبِسة فى باطن الأرض تُمْسِكُه بها، ولولاها ما نبت النبات.

وبقيت من التركيب استعمالاتٌ لا تخرج عما ذكرناه[1].

---

(١) أ- كل الاستعمالات التى ذكرناها والتى ستذكر هى من لسان العرب وتاج العروس (عنا: عنو/عنى) ومن لسان العرب (سما).

ب- بقى من الاستعمالات الأساسية ما يلى- وكلها يتحقق فيه المعنى العام أو الشامل الذى ذكرناه -كما سنوضحه:-

- يقال «عَنَتِ القِرْبةُ بماء كثير تعنو: سال ماؤها/ لم تحفظه فظهر. والعانى: السائلُ من دم أو ماء» فالماء محتبس فى القِرْبة، وظهوره ما يرشَح على ظاهرها منه؛ لأنها بالية أو متشققة مثلاً.
- «عنا الكلبُ الشىءَ يعنوه عَنْوا: أتاه فشمّه». فالرائحة أصلها فى الشىء كالمحتبس فيه؛ لأنها تنشأ عنه. وظهورها أنها تجذب الحاسّة وتُعْرَف.
- «العَنِيَّة: أبوال الإبل يؤخذ منها أخلاط فتُخلَط، ثم تُحبَس زمانًا فى الشمس، ثم تُعالَج بها الإبل الجَرْبَى، سُميت عَنِيّة من التَّعْنِيَة، وهى الحبس» اهـ.
- «أعناء السماء: نواحيها» ظاهرةٌ معترضة فى الأفق، وثباتها هو الاحتباس. أعناء الشىء: جوانبه (وجوه له ظاهرة وثابتة) «أعناء البلاد: نواحيها» (جهات ظاهرة ثابتة). وقريب من هذا «عُنوان الكتاب وعُنيانه: سِمَتُه» فهو عبارة ظاهرة على غلافه تنبئ عما تضمَّنه فى داخله، أى احتبس فيه.

ج- لم يبق من استعمالات التركيبين إلا ما هو محمول على ما ذكرناه كقولهم : «أخذ البلاد عَنْوة» أى قهرًا وقسرًا (استيلاءً وضمًّا فى الحوزة بغلبة)، «وسألته فلم يَعْنُ لى بشىء أو لم يَنْدَ ولم يبِضّ» (من عَنَت الأرض والقِربةُ) «وعناه الأمرُ: أهمّه (شَغلهُ فهو من الحبس لأنه شدٌّ وتخصيص انتباه) وعُنِى بحاجتى - للمفعول: أى شُغِل واهتم (حَبَس جهدًا لها؛ أى خصّصه لها) «وعاناه: قاساه» (تغالبا فى القوة التى يدّخرها - أى=

ومن ذلك قالوا: «معنى الكلام: فحواه ومقصده/ مضمونه ودلالته ومفهومه»، «ويُنسب إليه فيقال: المعنوى، وهو ما لا يكون للسان فيه حظّ، وإنما هو معنًى يُعرف بالقلب». وكل هذا يعنى أن معنى اللفظ هو (الشىء) المحتبس وراءه، ولا يكون ذلك الاحتباس إلا فى الذهن؛ لأننا نشعر بوجود معنى الكلمة فى أذهاننا، ونتعامل بذلك فى غياب المقابل المادى المسمى باللفظ، فاللفظ ظاهر مسموع أو مقروء، والمعنى محتبس وراءه وإزاءه. ومن هنا جاء فى التعريف الاصطلاحى للمعنى:«المعانى هى الصور الذهنية من حيث وُضِع بإزائها الألفاظ»[1] فالصور الذهنية هى المحتبسة فى الذهن. وسنقف وقفة مفصلة ومطولة مع التعريف الاصطلاحى للمعنى، وإنما نريد أن نلفت إلى أن هذا المعنى اللغوى لكلمة «معنى» متسقٌ مع المعنى العام لتركيب (عنو / عنى)، وهو الدلالة على احتباس شىء على شدة أو كُرْه فى باطن، بحيث يظهر ما يَدل على وجوده فيه – أى وجود المحبوس فى ذلك الباطن. ومن أوضح ما يؤخذ ذلك منه قولهم: عَنَى فيه الأكل –كرمى وسعى: نَجَعَ(:أفاد واستقرّ أثرُه فى باطنه بقوةٍ ووضوح حتى ظهر على بدنه)، وعَنَت الأرضُ بالنبات: أظهرته (قَبِلت البَذْر، فنبَتَ له جِذْر أمسكه وشدَّه إلى باطنها، ونما سائرُه فظَهَر على وجه الأرض) إلخ ما ذكرنا.

= يحتبسها -كل منهما) «ومعاناة الشىء: ملابسته ومباشرته» (الاشتغال به والاحتباس عليه) «وما يعانون ما لهم: ما يقومون عليه» (ما يشتغلون به ولا يحبسون له من اهتمامهم).

(١) تاج العروس (عنى). والشاهد مجىء ذلك فى هذا المعجم اللغوى، فهذا يدل على اتساق المعنى الاصطلاحىّ مع المعنى اللغوىّ؛ فإن المعانى الاصطلاحية لا تُذْكر فى المعاجم اللغوية عادة؛ لأنها من وضع العلماء وفيها تخصيص تحكمى، وليست من وضع العرب الأقحاح. فذِكْر هذا التعريف الاصطلاحى فى هذا المعجم يشهد لصحة تحليلنا الذى بيّنّا فيه اتساق المعنى اللغوى هنا مع المعنى الاصطلاحى.

وكـذلك فإن هذا المعنى لكمة «معنى » متسق مع المعنى الاصطلاحى لها؛ لأن محور هذا المعنى الاصطلاحى أنه **الصور الذهنية** المقابلة للألفاظ، وقد قلنا إنها محتبِسة والألفاظ ظاهرة.

ثم نناقش ونحلّل كلامًا قيل عن المعنى اللغوى حتى لا يهوّش (= يشوّش) علينا ما قررناه.

جاء فى معجم العين «معنى كلِّ شىء: مِحْنَتُه وحاله الذى يصير إليه أمرُه»[1]؛ أى تأويله وما يُستخلَص منه. وواضح أن المعنى هنا ليس خاصًّا بالقول (لاحظ قولَه: كلّ شىء) فإنه يقال: ما معنى هذا **العمل** وهذا **التصرف**؟ كما جاء فى «التنبيهات» لعلىّ بن حَمْزَة (٣٧٥هـ)، و«الفروق» لأبى هلال العسكرى (توفى بعد ٣٩٥هـ)[2] فى الفرق بين الحقيقة والمعنى. كما جاء أيضا – منسوبًا إلى الخليل أو الليث – أن «المِحْنَة معنى الكلام الذى يُمْتَحَنُ به (الشخص) فيُعْرَف **بكلامه ضميرُ** قلبه»[3].

وهذا كالتصريح بأن معنى الكلام ضميرٌ فى القلب(أى مُضْمَر مستتِر فيه). وقد جاء أيضًا أن المعنوىّ ما لا يكون للسان فيه حظّ، وإنما هو معنًى يُعرَف **بالقلب**[4] – وقد سبق هذا. فكَوْنُ المعنى قلبيًّا هو من أركان حدِّه. ومن مصطلحاتهم استعمالُ لفظ «المعنى» لضد ما هو «عَيْن»؛ أى لضدّ ما هو مجسَّم يُدرَك بإحدى الحواسّ الظاهرة[5]. فقول ابن فارس (٣٩٥هـ) إن المعنى هو

---

(١) العين (عنى). وانظر كذلك: «التهذيب»، و«المقاييس».

(٢) ينظر: «التنبيهات» لعلى بن حمزة ١٤٢، و«الفروق» لأبى هلال ٢٥.

(٣) العين (محن). وانظر كذلك: التهذيب، واللسان.

(٤) تاج العروس (عنى) ١٠/٣٥٨.

(٥) ينظر: «الكليات» للكفوى ٤/ ٢٥١، ٣/ ٢٥٧، و«كشاف اصطلاحات الفنون» ٤/ ٢٣٠، و«شرح السعد» للعقائد النَّسَفِيّة ٣٠٤.

«القَصْد الذى **يبرُز ويظهر** فى الشىء إذا بُحث عنه»، وقول الراغب (نحو٤٢٥هـ): « إن المعنى **إظهار** ما تضمَّنه اللفظُ»- حيث أكّدا على صفة الظهور والبروز فى المعنى = مبنىٌّ على نظرة جزئية؛ فإن ملحظ الظهور فى التركيب إنما هو ظهورٌ لشىء محتبسٍ أصلاً وحالاً – كما ظهر فى بياننا المعنى العامَّ للتركيب.

وأخيرًا، نقول: إنَّ «القصد» الذى جاء أحيانًا فى بيان المعنى اللغوىِّ للفظ «المعنى» هو أيضا من «الحبس»؛ لأن الذى يُقْصَدُ يُعيَّنُ ويُحدَّدُ. والتعيين والتحديد قَيْد يحصر القصد بتعيين اتجاهه، ويحصر المقصود: يميِّزه ويُوقِفُه ويحبسه مقابلَ القصد أو القاصد، ولا يتركه مغمورًا سابحًا بين الأشياء الأخرى غيرَ مميّزٍ مثلَها؛ فهو داخل ضمن ما ذكرناه.

* * *

ويبقى فى هذا الجانب اللغوى لمعنى «المعنى» تحليلُ **صيغة** لفظ (المعنى). فقد قرّر أبو هلال العسكرىّ أن كلمة (معنَى) مصدرٌ –يعنى مصدرًا ميميًا – «يقال عنَيْتُه أعْنِيه»، « والمَفْعَل يكون مَصْدرًا ومكانًا، وهو ههنا مصدر، ومثله: قولك: دَخَلتُ مَدْخلاً حسنًا؛ أى دخولاً حسنًا»[1]. واحتجّ أبو هلال بقول أبى على الفارسى: «إن المَعْنَى هو القَصْد إلى ما يُقْصد إليه من القول»[2]، يعنى أن أبا على فسّر «المعنَى» «بالقَصْد»؛ فتكون كلمة «معنَى» مصدرًا كما أن كلمة «قَصْد» مصدر. ويبدو أن الذى أوقف أبا على عند تفسير المَعْنَى بالقصد دون المقصود مشكلةٌ كلامية، وتبعه أبو هلال العسكرى[3]. وقد أجاز الشريف

---

(١) «الفروق» لأبى هلال ٢٥.

(٢) انظر السابق.

(٣) قال أبو هلال حاكيًا عن أبى علىّ: «ولا يوصف الله تعالى بأنه معنًى (أى بفتح النون)؛ لأن المَعْنَى هو قَصْد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول. والمقصود هو المعنِىّ (أى بكسر =

الجرجانىّ وجهًا آخر «وهو أن يكون لفظ المعنَى مُخَفَّفا من لفظ معنِىّ – بكسر النون وتشديد الياء – اسم مفعول منه؛ أى المقصود» اهـ[1]. وأقول إن هذا الوجه الذى أجازه الشريف الجرجانى لا ضرورة له؛ فإن لفظ المعنَى وإن كان من حيث الصيغة مصدرًا ميميًّا، فإنه يراد به اسم المفعول، أى المعْنِىّ المقصود، كما يُطلق لفظ الزَّرْعَ – وهو مصدر – على المزروع، والقَوْلُ على الكلام المَقُول، والملك (مثلَّثة) على الشىء المملوك، والكتاب على المكتوب، وكما يوصف الشخص بأنه رِضًا أى مرضىّ.. فهذه كلُّها مصادر أريد بها اسم المفعول.

وقد أجاز أبو هلال هذا أيضا حيث قال – قُبَيْل عبارته التى أوردناها آنفا– : «وقد يكون معنَى الكلام فى اللغة ما تعلَّق به القصدُ» وما تعلَّق به القصدُ هو المقصود.

* * *

= النون وتشديد الياء) والله تعالى هو المعنِىّ (بكسر النون) وليس بمعنًى (بفتحها). وحقيقة هذا الكلام (أى عند وصف الله عز وجل بأنه معنِىّ) أن يكون ذِكْرُ الله هو المعنِىّ (بالكسر)، والقصد إليه هو المعنَى (بالفتح)؛ إذ كان المقصود فى الحقيقة حادثـًا (وفى الأصل إذا)» ولعلّ المراد أن كون المقصود مقصودًا حادث بحدوث القصد فوُجِّه إلى ذِكْر الله، أو لعلّ كلمة «المقصود» محرَّفة عن كلمة القصد، والقصد حادث من القاصد فلا يُطلق على الله «وقولهم: عَنَيت بكلامى زيدًا كقولك أردته بكلامى. ولا يجوز أن يكون زيد فى الحقيقة مرادًا مع وجوده فدل ذلك على أنه عُنِى وأريد الخبرُ عنه دون نفسه» ثم أتبع ذلك بكلامٍ غير مسلّم هو أن المعنَى مقصور على القول؛ فلا يقال «معنى حَرَكَتِكَ كذا» وفى ص ٢٦ قرر أن كلمة «غَرَض» لا تستعمل فى كلام الله تعالى؛ فلا يقال غَرَض قول الله كذا كما يقال مَعَنَى قول الله كذا... (وهذا الكلام الأخير وجيه).

(١) حاشية الشريف الجرجانى على شرح قُطْب الدين الرازى على الرسالة الشمسية ص٤٤.

(٢) صيغة نظرية المعنى عند متقدمى العرب أخذًا مما قرره أئمتهم :

تتمثل هذه النظرية فى تعريفهم للمعنى.

ويمكن صوغ[١] تعريفهم للمعنى على النحو التالى:

معنى اللفظ هو الصورةُ الذهْنية لـمُسَمّاه من حيث وُضِعَ اللفظ بإزائها.

وتوضيحا **لألفاظ** التعريف نذكر أن: **الصورة** عمومًا – **لأى شىء** كانت – هى الشكل الذى يَحمل خطوطَ قَسَماته، وملامِحه التى تميّزه عن غيره[٢].

والذهنُ الذى هو مَحَلّ الصورة: قُوَّة للنفْس مُعَدَّة لاكتساب العلوم

---

(١) هذه الصياغة مأخوذة من قول قُطْب الدين الرازى (٧٦٦هـ) «المعانى هى الصور الذهنية من حيث إنها وُضع بإزائها الألفاظ» (شرح القطب على الشمسية ص ٤٤). وواضح مما أسلفنا هنا أن لُبّ هذا التعريف (أى كون المعانى هى الصورة الذهنية) **أعمق فى التراث العربى**، من حياة قطب الدين الرازى بقرون- كما فى الفصلين الأول والثانى من هذا الباب. ومن أقرب ما عَبّر به العلماء المتقدمون إلى ألفاظ التعريف قولُ الجاحظ (٢٥٥هـ): «المعانى **القائمةُ فى صدور الناس**، المتصوَّرةُ فى أذهانهم..» (البيان والتبيين ١/ ٧٥) ثم قول زين الدين السّاوى (نحو ٤٥٠هـ): «التصور هو حصول صورة شىءٍ ما فى الذهن فقط، مثل ما إذا كان له اسم فنُطِقَ **تمثَّلَ معناه فى الذهن** مثل تمثُّل معنى (المثلث) أو (الإنسان) فى الذهن» (البصائر النصيرية ٦) ثم قول الإمام فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ) : « المعنى اسم للصورة الذهنية» (مفاتيح الغيب ١/ ٥٠).

(٢) فى المعاجم: الصورة: الشكل اهـ. ويفصِّل هذا ويكمِّله ما جاء فى تفسير الطبرى (شاكر) ١٢/ ٣٢٠: «ثم صوّره فشقّ سَمْعه وبصره وأصابعه»، وقال الراغب (المفردات/ صور) «الصورة: ما تُنتقش به الأعيانُ **وتتميّز به** عن غيرها»، وفى القرطبى ١٨/ ٤٨: «ومعنى التصوير التخطيط والتشكيل» .. «ثم جعله صورةً وهو التشكيل الذى يكون (الجنين) به صورة وهيئة يُعرف بها ويتميّز عن غيره بسِمَتها»، وفيه ١٢/ ٩:«وإنما الاعتبار بظهور الصورة والتخطيط».

التصوُّرية والتصديقية[1]. وهذه القوة تُسمَّى أيضا عَقْلاً؛ لأنها تُعقِل - أى تدرك- الأشياء والأمور (= تلتقطها وتسجلها وتميزها بعلامات، أو تصنيف، حسب الخبرة والاستعداد).(هذه شجرة مورقة. هذا يشبه طائرًا. كلامه يدل على أنه مخادع...إلخ)؛ ولذا قد يعبّرون «بالصورة العقلية» بدلاً من «الصورة الذهنية». وهم يستعملون الذّهن، والعقل، والقلب، والنفس (الناطقة) بمعنى «قوة اكتساب العلوم» المذكورة[2].

ومحلّ هذه القوة هو الدماغ؛ أى المخ[3].

والمسمَّى هو الشىء الذى وُضع اللفظ ليُسمِّيه؛ أى يدلّ عليه ويعبِّر عنه.

---

(١) «البصائر» ٣٥٩، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (الهيئة المصرية) ٢/ ٣٢٥. والعلوم التصوّريّة: هى الإدراكات المجرّدة من الأحكام، والتصدِيقية: التى تقضى بحُكْم أو خَبَرٍ ما.

(٢) ينظر:«كشاف اصطلاحات الفنون» (بسج) ٢/ ١٦٠- ١٦١، ٣/ ٣٠٤ – ٣١٤ وبخاصة ٣١٣-٣١٤، ٣/ ٤٩٦، ٤/ ٢١٧ - ٢٢٣.

(٣) بين العلماء القدماء خلافٌ فى محلّ القوة الذهنية: إذ نظر بعضهم إلى ظاهر مِثْل قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾ [الحج: ٤٦]، فقالوا إن مَحلّ تلك القوة هو القلب. لكنّ هذا ليس دلالة قطعية فكلمة «قلب» تستعمل لغة فى ثلاثة معان: أ- المضغة المعروفة خصوصا. ب- ما فى جوف كل شىء وباطنه كقلب النخلة والشجرة. ومن هذا قالوا: «قلب كل شىء لُـبُّه وخالصه ومحضه» جـ- العقل/ التفهم والتدبر؛ أى قوة اكتساب العلوم المذكورة (اللسان والتاج /قلب) ومحل «القلب» بهذا المعنى الأخير هو موطن الاختلاف: فقيل محله الرأس / الدماغ (المخ)، وقيل محله القلب (أى المضغة)، وقيل خلقه الله فى الدماغ وجعل نوره فى القلب (كشاف الاصطلاحات ٣/ ٣١٣ – ٣١٤). والقول الذى اخترناه، وهو أن محلّ الذهن هو الدماغ (أى هو المخ) هو رأى الأطباء من قدامى علمائنا (وكانوا كعلماء الأحياء الآن) ورأى الحنفية كذلك. ينظر:«فتح الرحمن»(شرح الشيخ زكريا الأنصارى «لُقْطة العَجْلان» للزركشى)٢٢.

وعبارة «من حيث..» تُبيّن الجهة التى اعتُبِرت فى الصورة عند تعريف المعنى بها؛ لأن الصورة الذهنية لها حيثيات كثيرة[1]، وهى لا تُعَدُّ معنًى إلا من حيثُ وَضعُ اللفظ **إزاءها**.

وكلمة «إزاءها» تعنى - لغويًا- حذاءها ومقابلاً لها، ولكن يقصد بها هنا أن اللفظ مقارن للصورة؛ أى **مقترن** بها، فهو يدل عليها، ويستدعيها، كما أنها تستدعيه.

فخلاصة هذا التعريف: أن معنى اللفظ هو الصورة الذهنية التى وُضع اللفظ إزاءها - أى ليقترن بها معبّرًا عنها.

فهذه الصورة الذهنية هى المعنى؛ لأنها تُعْنى، أى تُقْصَد، أى يقصدها المتكلمُ عندما يعبِّر عن شىء فى ذهنه. والتعبير يتم بكلمة أو بكلمات أُرصدت فى الذهن أيضًا مقابل صُوَر مسمّياتها التى اختُزنت فيه؛ وبذلك يمكن الكلامُ عن المسمَّيات وهى غائبة، اجتزاءً بصورها المختزنة فى الأذهان.

---

(١) الصورة الذهنية لها عدّة تسميات من حيثيات مختلفة: فأول تسمياتها ما يُؤخذ من قولهم: «المعانى هى الصور الذهنية من حيث إنها وُضع بإزائها الألفاظ» (القطب على الشمسية ٤٤) فهى من هذه الحيثية تُسمَّى معنًى، وتُسمَّى «موضوعا له»، ثم إنها من حيث إنها تقصد باللفظ (أى يقصدها المتكلمُ فى ذهنه)تُسمَّى معنًى (أيضًا)؛ لأنها تُعنَى أى تُقْصَد، ومن حيث إنها تحصُل من اللفظ فى العقل (أى تُستحضَر فى ذهن السامع أو القارئ عند استقباله للفظ) تُسَمَّى مفهومًا، ومن حيث إن اللفظ المعبِّر عنها مقولٌ فى جواب «ما هو» تُسمَّى ماهية، ومن حيث ثبوتها فى الخارج تُسمَّى حقيقة، ومن حيث إنها تميِّز صاحبها عن الأغيار تُسمى هُوِيّة (بتصرف من شرح القطب على الشمسية ٤٤ ومن التعريفات للجرجانى / لفظ المعانى) ومجردُ حصولِ صورة شىء ما فى الذهن يُسمَّى تصوُّرًا، ويُسمَّى إدراكًا، وعِلْما (من حيث تَحَصُّلُها فيه عن الشئ/ مقابل خلوّ الذهن من صورة عنه) (ينظر: التعريفات : تصور/ إدراك / العلم/ العلم الانطباعى).

وسيأتى - بعدُ - أنّ هذه الصور الذهنية والكلمات المعبِّرة عن المسميات المصوَّرة يبدأ تسجيلُها فى الذهن - مقترنة- منذ الطفولة. وبذلك يتكون فى الذهن هذا المعنى واللفظ المعبِّر عنه. وصياغة «الراغب» لمجمل هذا الذى قلناه هى: «ثَبَتَ أنّ معرفة الأسماء لا تحصُل إلا بمعرفة المسمَّى؛ أى حصول صورته فى الضمير»[1] (وهو يعنى بالضمير: القلب أو الذهن أو النّفْس إلخ). وبمثل ذلك تتكون فى الذهن مئاتُ المعانى الجزئية، أو آلاف منها، متمثلةً فى صور الأشياء التى التقطها ، ورُصدتْ مقابلها أسماؤها.

وعند إرادة التعبير يستحضر المتكلمُ الكلمة - أو الكلمات - المعبِّرة قاصدًا المسمَّى من خلال الصورة - أو الصور - المقابلة فى الذهن.

وعندما يستقبل متلقِّى الكلام - سامعًا أو قارئًا- تلك الكلماتِ فإنها تثير عنده الصورَ المقابلة لها، فتحضُر فى ذهنه؛ وبالتالى تخطُر المسمَّيات نفسُها، وبذا يتم التفاهم. وبقدر التطابق بين الصور المقابلة للكلمات، عند منشئ الكلام ومتلقِّيه، يكون التماثل بين المعانى لديهما. وسيأتى بعض ذلك مفصَّلاً.

❑ ❑ ❑

(١) ينظر: «المفردات» (سمو).

الفصل الخامس

تفصيل الكلام عن الصورة الذهنية

أولاً : حقيقة الصورة الذهنية عند متقدمي العرب :

أسلفنا الكلام عن المعنى اللغوى لكلمة «صورة»، ونظرًا لاستعمالها اصطلاحيًا فى مجالات مختلفة؛ فقد أورد لها فى «كشاف اصطلاحات الفنون» عشرة تعريفات[1]. وبما أن موضوعنا هنا هو الصورة الذهنية فى مجال المعنى اللغوى خاصة فإننا سنقتصر على ما يتناولها، أو يتأتى فيها، فى هذا المجال، وهو ثلاثة[2]:

١- «كيفية تحصل فى العقل/ هى آلة أو مرآة لمشاهدة ذى الصورة. وهى الشبح والمثال الشبيه بالمتخيّل فى المرآة»

٢- «ما يتميز به الشىء مطلقا - سواء كان فى الخارج - ويسمى صورة خارجية، أو فى الذهن- ويسمى صورة ذهنية. وتوضيحه أن صورة الشىء: ما يتميز به الشىء عن غيره سواء كان عينَ ذاته أو جزأه المميز».

٣- «الصورة الذهنية؛ أى **المعلوم** المتميز فى الذهن، وحاصله: الماهية الموجودة بوجود ظِلّىّ؛ أى ذهنى... «وعلى هذا قيل الصورة: ما يتميز به الشىء

---

(١) فى كشاف الاصطلاحات (أحمد حسن بسج) ٣/ ٣٤ قال إن الصورة تطلق على معان منها.. ومنها.. ومنها.. حتى ذكر عشرة تعريفات

(٢) هى الأولى فى الترتيب. واستبعدنا الرابعة: الصورة الخارجية (الشكل المادى)، والخامسة الصورة بمعنى الصفة (كالمادية) ، والسادسة: الصورة المتخيلة أو المتوهمة لما سيكون عليه الشىء، والسابعة: بمعنى عين الشىء المادية ومقابلها المعنوى منه، والثامنة: كل هيئة مميزة (عامة وما اخترناه يغنى عنها)، والتاسعة التى بمعنى ترتيب الأشكال ووضع بعضها مع بعض (كالمادية)، والعاشرة التى بمعنى ترتيب المعانى (هى صورة مجازاً).

فى الذهن، فإن الأشياء فى الخارج أعيان، وفى الذهن صور»[١].

ويلحظ أنه يتكشف عند التدقيق أن التعريفات الثلاثة تتطابق أو تتكامل: فهى (أ) كيفيةٌ أى هيئة خاصة متميزة، (ب) وهى تحصل أى تحدث وتوجد، (جـ) فى العقل (= الذهن)، (د) ومادة التميّز قد تكون ذات الشىء لانفراده بخصائصه مثلا، وقد تكون جزءًا منه يميزه.

وما دام محور الصورة هو التمييز، كما هو واضح فى كلامهم، فإننا إذا قلنا إن صورة الشىء تتمثل فى **اللافت منه**، على أساس أن اللافت هو المميِّز، فإننا نكون قد أخذنا لُبَّ التعريف، وعممناه أخذًا من الترديد بين عين الشىء وجزئه؛ لأن الحصر فى هذين خاصة غير مقصود[٢]. ثم علينا أن لا ننسى هنا أن هذه الصورة المميِّزة هى صورة للشىء المعيَّن الذى وضع اسمه إزاءها. والمفروض أن له ما يميزه.

ولنلحظ الآن أن هؤلاء القدماء كانوا يتحدثون عن **وجود** حقيقى للصورة فى الذهن، وإن كانوا لم يحسموا **كيفية** هذا الوجود، أو هذه الكيفية التى تحدث فى الذهن. ومن واجبنا ألا نتوقع أن يذكروا عما يجرى فى المخ البشرى ما لم تصل الدراساتُ الأوربية **الحديثة** إلى النقطة الأولى منه إلا فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، على يد كارل بروكا (١٨٢٤-١٨٨٠م)، وأن نستحضر أن البحوث ما زالت جاريةً لاستكمال تفاصيل ذاك الذى يجرى، وذلك برغم أن المصريين القدماء توصلوا إلى نقطة البداية تلك منذ نحو ثلاثة آلاف سنة قبل

---

(١) نفسه ٣٤.

(٢) قال الإمام عضد الدين الإيجى (٧٥٦هـ) فى المواقف ص ٣٣٣ (المقصد الثانى من المرصد السابع من الموقف الخامس): «اعلم أن الاسم إما أن يؤخذ من الذات، أو من جزئها، أو من وصفها الخارجى، أو من الفعل» ا هـ. وهذا (الاسم) هو الذى يوضع أمام الصورة الذهنية.

الميلاد[1]، ولكنها غُمِرت ولم تتابع.

والمهم أن متقدمى العلماء **العرب** تكلموا عن وجود مؤكد للصورة الذهنية فى الذهن رغم عدم معرفتهم كنهه، وقالوا عنه إنه وجود ظِلّىّ؛ أى خيالى، وشبّهوه بالصورة التى فى المرآة بالنسبة لما أمامها، وهذا يعنى أمرين معًا: كون مادّيَته بالغةَ الخفة، وكونها تمثل ملامح الشىء بشكلٍ ما. لكن وجود الصورة الذهنية يبقى **بعد زوال الشىء**، بدليل إمكان استرجاع هذه الصورة؛ ولذا عبروا أحيانا عن ذلك الوجود (الباقى أو الثابت) **بالانتقاش**، وعقدوا مقارنة بين هذا النوع من الوجود الظِّلّىّ للصورة الذهنية والوجود المادى للصورة المادية. ثم إنهم أضافوا إلى ما لاحظوه من إمكانية استرجاع الصورة الذهنية بالتذكر ونحوه، أن وجودها عن شىءٍ ما (أى العِلْم به) يساعد فى وجود غيرها (أى إنّ تعلُّم شىءٍ ما يساعد فى تعلّم غيره)، والأمران: الاسترجاع والمساعدة هما مما اعترفت به الدراسات (التربوية) الحديثة، وعبّرتْ عنه ببقاء أثر التدريب، وانتقال أثر التدريب[2].

❑ ❑ ❑

(١) ينظر: «المخ البشرى» كرستين تمبل، ترجمة د. عاطف أحمد ص ٢٩.

(٢) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ٣٤، والمقارنة فى ٣٤ -٣٥، وإمكانية الاسترجاع، والمساعدة فى الانتقاش ص ٣٥.

ثانيا: الصورة الذهنية في ضوء المقررات العلمية الحديثة عن المخ البشري:

- الذهن الذى تنسب إليه الصورة الذهنية هو القوة المعَدَّة لاكتساب العلوم. هذه القوة تسمى العقل- أيضًا، ومحل تلك القوة هو الرأس[1] (المقصود به المخ).

- المخ البشرى أعلاه مكون من شِقّين يلتقيان مكوِّنين شكل النصف العلوى للكُرة، وبين الشِّقَّين فاصل مستقيم من الأمام إلى الخلف، ويحمل الشقين معا جِذْعٌ يستعرض أعلاه تحتهما وفى باطنهما.

- الطبقة القشرية لمخ الإنسان (أى الظاهرية المستوية التى تكسو ذلك النصف الكروى، وتسمى: اللحاءَ الدماغى) مكونة من ثنيات وتلافيف بالغة الكثرة، ولكنها رغم ذلك تكوّن تلك الطبقة المستوية التى ذكرناها.

وهذا اللحاء الدماغى بتلافيفه تلك، وبمراكز النشاط الإنسانى التى تشغله، وكذلك ما يُسمَّى الجسم الجاسئ الواقع تحت هذا اللحاء- ووظيفته ضبط التكامل بين الخبرات الحسية والانفعالات - هما اللذان يميزان مخَّ الإنسان عن أمخاخ الحيوانات[2]. وبالإضافة إلى ذلك يختص البشر بمدى من القدرة اللغوية خاصّة لا يكاد يحدّ، وذلك فى مقابل المدَى البالغ المَحْدُوديّة الذى يمكن أن تصل

---

(١) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون (تح بسج) (ذهن ٢/ ١٦٠) ، (عقل ٣/ ٣١٣) ويلحظ:

أ- تماثل تعريفَى الذهن « قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء أى العلوم التصورية والتصديقية» والعقل «قوة للنفس بها تتمكن من إدراك الحقائق» (الاختلاف لفظى فالذى به «يُتَمكَّن به من الإدراك» هو «المعدّ لاكتساب العلوم». و«إدراك الحقائق» هو من «اكتساب العلوم» قطعًا، وإن كان أخص).

ب- تفسير الذهن بالنفس وبالعقل ٢/ ١٦٠.

جـ- قوله فى ٣ / ٣١٣ :«ومحل تلك القوة قيل الرأس» وهو رأى الحَنفيّة والأطباء- وعليه العمل. وقد فصّلنا الكلام فى هذا فى ص ٦٩، تعليق ٣.

(٢) ينظر: «المخ البشرى»: ص ٦٢ – ٦٤ خاصة، وكذلك ص ١٠٤ – ١٠٥ .

إليه أرقَى الحيوانات، مهما احتال معلموها من البشر، وتكلّفوا؛ ليبلغوا بها ما يقارن لغة البشر[1].

- هذه القشرة أو اللحاء الدماغى تشغله مراكز عصبية لجميع حواس الإنسان وحركاته، ومراكز لنشاطه الفكرى واللغوى خاصة، وهذه المراكز تم تحديدها، وتعيين وظائفها، بدراسات علمية جادة.

والذى يُهمّنا هنا هو مراكز النشاط اللغوى والفكرى فى المخ الإنسانى.

- ومن التحديدات **العامة**: أن مراكز النصف الأيمن من المخ تختص بحواس النصف الأيسر من البدن وحركاته، كما أن مراكز النصف الأيسر من المخ تختص بحواس النصف الأيمن من البدن وحركاته[2].

- ومن التحديدات الخاصة: (أ) أن مراكز النشاط اللغوى: الألفاظ ومعانيها، وفهمها عندما تُسمَع أو تُقرأ: تشغَل مواضع متحيزة محدَّدة فى الجانب الصُّدْغى **الأيسر** من المخ: مقدَّمها للكلام، ومؤخَّرها للفهم[3]؛ فالنصف الأيسر من المخ هو النصف السائد بالنسبة للغة[4].

(ب) وأن مراكز التفكير والتخطيط تشغل الفصوص الجبهية الأمامية من شطرى المخ[5].

(ج) وأن مراكز التذكر (اللغوى) تحتل الفصوص الصُّدْغية السفلى (فى

---

(١) ينظر السابق نفسه ١٠٤.

(٢) السابق ٦٥ – ٧٥، وفيه تفاصيل كثيرة لمن شاء.

(٣) (أ) ينظر الرسوم فى «المخ البشرى» ٣٧، ٩٧.

(ب) عن الكلام وإنتاج اللغة: السابق ٣٠، ٣٤، ٣٦، ٦٥، ٨٥، ٩٠.

(ج) عن فهم الكلام: السابق ٣٤، ٥١، ٥٢، ٨٥، ٩٠.

(٤) نفسه ٦٥، ٩١.

(٥) السابق نفسه ٥٣، ٦٢.

الجانب **الأيسر** من المخ) وبخاصة الجانب الخلفىّ من تلك الفصوص، ويتأثر التذكر بنمط المعلومات(١).

(د) وأن المعلومات تُختزن فى شبكات عصبية عبر المخ(٢).

(هـ) أن الجانب الأيمن من المخ -وكذلك الجسم الجاسىء- لكل منهما دورٌ جِدُّ محدود فى النشاط اللغوى، ولعل «الجسم الجاسىء » أقوى دورًا من الجانب الأيمن(٣)، لدرجة أنه يمكن أن يدرك هُويّة الأشياء دون معرفة أسمائها- رغم سابق حِفْظه لتلك الأسماء(٤).

(و) من نشاط الجانب الأيمن من المخ- عدا ما سبق: الإدراكُ المكانى غير اللفظى، والتعرفُ على الأشكال والوجوه(٥).

(ز) وأخيرًا، فإن مراكز النشاط الحركى للبدن تحتل حافَتَىْ شِقَّىْ المخ الملتقِيَيْن فى وسطه.

وقد يُهمنا أن نعرف أن مراكز الشفاه والفك واللسان والبلعوم (الحنجرة) تحتلّ مؤخرةَ الحافَة، أى عند القفا، وليس بعدها إلا مركزُ الأحشاء الداخلية للبطن، وأن مرْكز الأعضاء التناسلية يقع فى أعمق نقاط الشق قُرْبَ مقدَّم المخ، وليس بعده على هذا العمق مراكزُ أخرى(٦).

* * *

---

(١) نفسه ٥١.

(٢) نفسه ٣٥.

(٣) (أ) عن دور الجانب الأيمن فى النشاط اللغوى ينظر السابق ٧٠، ٧٣.

(ب) وعن دور الجسم الجاسىء فى النشاط اللغوى ينظر ص ٧٨ - ٨٠.

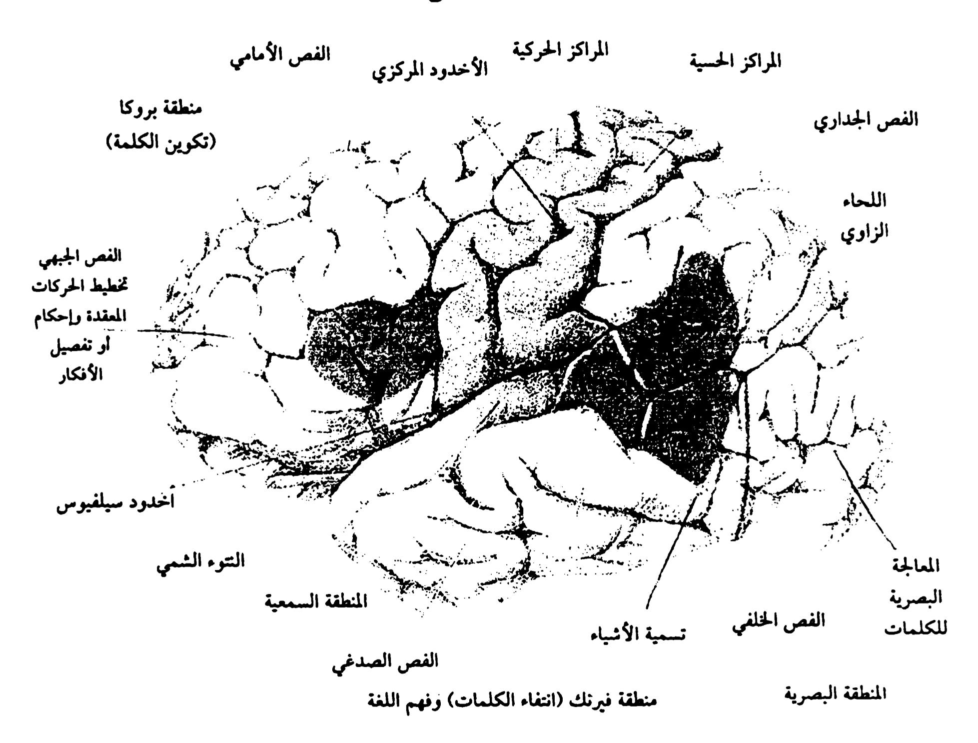
(٤) ينظر السابق ٥٨.

(٥) نفسه ٣٤، ٥٠، ٥١، ٥٢.

(٦) ينظر الرسم التوضيحى لِمَوْضَعَةِ المراكز فى ص ٢٥ من «المخ البشرى».

وبعد، فإذا عدنا إلى الكلام عن الصورة الذهنية خاصة، فسنجد أن هذه الدراسات العلمية الحديثة تُثبت وجودَ مراكزَ محدَّدةِ المواضع فى المخ: منها ما هو للفكر، ومنها ما هو للذاكرة، ونجد أن هذه الدراسات ذكرت اختزانَ المعلومات والخبرات اختزانًا لا يثبت بإمكان الاسترجاع فحسب، وإنما بإمكان استثارة تلك الخبرات بإمرار قطب كهربى على قشرة المخ، ومسح المخ بالأشعة والرنين المغناطيسى وغيرها من الوسائل الحديثة[١].

وهذا القدر يكفينا لإثبات أن كلام متقدمى العرب عن **وجود** الصورة الذهنية، أو **انتقاشها** فى الذهن، له حقيقة واقعة، ولم يكن هراءً ولا توهما، وأن الدراسة العلمية الحديثة برهنتْ صحته **بشكل إجمالى**.



صورة للفص الأيسر من المخ موضح عليها مواقع المراكز المتعلقة باللغة
ترجمة أ. د. عبد الوهاب محمد حسن جبل أستاذ م بطب الأزهر

---

(١) نفسه ٣٧ – ٤٠.

ثالثا : الصورة الذهنية بين اللغويين والمناطقة :

عرّفنا المعنى بأنه الصورة الذهنية. وهذا الجزء من التعريف قال به الأصوليون والمناطقة واللغويون، ولكننا نرى فيه إجمالاً قد يَخفى معه ما بينهم من اختلاف:

فأما **المناطقة والأصوليون** فإنهم يُسمون الصورة الذهنية نفسَها تسمياتٍ كثيرةً، من حيثيات مختلفة، فهى (**معنى**) حين يقصدها المتكلِّم، و(**مفهوم**) حين يفهمها السامعُ - أو القارئ - من اللفظ، و(**موضوع له**) من حيث إن اللفظ وُضع إزاءها، و(**ماهية**) حين تقع فى جواب «ما هو»، و(**هوية**) من حيث امتيازها عن الأغيار إلخ[1]. وهذا يعنى أن الصورة الذهنية عندهم هِيَ هِيَ بعينها فى كل الحالات، ولا تختلف إلا بالحيثيات؛ أى باختلاف الاعتبارات ووجهات النظر. لكن اللغوى يخالفهم فى هذه النقطة ويعتمد فى هذه المخالفة على الخبرة بكيفية وضع الألفاظ اللغوية لمعانيها:

أ) فنحن نرى أولا أن الصورة الذهنية التى يسميها المنطقىُّ ماهيّة، مثلا- إنما هى حَدُّ المسمَّى؛ أى **تعريفه** المحدِّد للخصائص الأساسية فيه، والتى تميِّزه جنسًا ونوعًا عن غيره، ومن أجلها يصدق الاسمُ عليه فى نظر المنطقى؛ كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق». فمكونات الصورة الذهنية للإنسان عند المنطقى هى الحيوانية والنطق، والمناطقة وَصَلوا إلى ذلك بالتحليل العقلى البحت لما يمكن أن يميِّز الإنسانَ من بين الكائنات المحيطة به، فيلتقطون أولا ما يعبِّر عن الجنس الذى ينتمى إليه، وهو الحيوانية، ثم يلتقطون الخصيصةَ التى تميِّزه من بين سائر أنواع جنسه، أى أنواع الحيوانات، وهى النُّطق، بمعنى التفكير والتعبير عنه. وهم

---

(١) انظر: التعريفات للجرجانى (المعانى). ويمكن أن تُسمَّى أيضًا (تصوُّرا) انظر: البصائر للساوى٦، والتعريفات (تصور)، وتسمى أيضا (إدراكا، وعلما) انظر: التذهيب للخبيصى وحواشيه ص ٢٨- ٢٩، وكذلك التعريفات (إدراك ، علم).

يستعملون لفظ الإنسان ويتعاملون به، وفى ذهنهم هذه المكونات الأساسية التى استخلصوها من استقرائهم للخصائص المشتركة بين هذا النوع من المخلوقات.

أما عند اللغوى فالصورة الذهنية للشىء هى **علامة** (واقعية فيه) **لفَتَتِ** الذهن إليه؛ فالتقطها منه، وأعْلَمه بها (أى ميّزه بها وجعلها أَمَارة عليه)، ثم عبّر عنها باحتسابها علامةً على الشىء، واسمًا له. وسواء عند اللغوى أن تكون تلك العلامةُ عنصرًا أساسيًّا فى الشىء، أو وظيفةً له، أو صفةً أساسية، أو حتى ظاهريةً فيه، فهى مجرد لافت[1]. «فالإنسان» عند اللغوى هو المؤنِسُ أو المأنوسُ به. وليس من المعنى اللغوى الاشتقاقى لكلمة «إنسان»أنه «حيوان» أو أنه «ناطق». فاللغوىُّ قد يستعمل تركيب «أنس» فيما ليس ناطقًا – كما نقول إن فلانا يأنسُ بقط أو بُلبُل أو بصورةٍ أو بكتاب. وقد نجرِّد الآدمىَّ من اسم «الإنسان» إذا عَرَفْنا فيه بلادة الشعور، وانعدامَ التعاطف، أو شِدّةَ التدَنى والانحطاطِ فى سلوكه، أو الإغراق فى المكر والكيد والشرّ...

أما المنطقىُّ فلا يعترفُ بهذه اللوازم أو الأبْعاد، وإنما يتعامل بكلمة «إنسان» على أنها تدل على من اجتمعتْ له الحيوانيةُ والنُّطْقُ، وإن كان يُوحش ولا يؤنِس.

ولكنّ هذا لا يعنى أن اللغوى (العربى) والمنطقى لا يلتقيان أبدًا، بل قد يلتقيان – كما هنا. فإن أقوى ما يقع به «الأنس» والتآلف هو المجانسةُ فى الحقيقة، أى الخصيصة المميِّزة، وهى **الفكر والتعبير** اللذان هما قِوامُ معنى «النُّطْق» عند المنطقى. فهما يلتقيان فى هذه الجزئية، لكنها عند المنطقى أساسية، وعند اللغوى لازمة للأنس. وكذلك الحيوانية: عند المنطقى أساسية وركن فى معنى الإنسان، ولكنها عند اللغوى تقع فى نطاق اللزوم فحسب. «والذئب» عند اللغوىّ يتذأّبُ لفريسته: يأتيها من كل جانب – وليس فى الكلمة معنى

---

(١) ينظر ص ٧٤، ٨٧ هنا.

الافتراس، وهو عند المنطقىّ حيوان **مفترس** من صفته كذا وكذا. ولهذا البحث علاقةٌ بمسألة الجانب العرفى من المعنى المعجمى، وستأتى إن شاء الله.

ب) ومن جهة أخرى، فإن الصورة الذهنية عند المناطقة عالميةٌ؛ لأنها مستخلَصة بتحليل عقلىّ. والعقل(الآلة) مشتركٌ، أى موجود عند كل الناس فى العالم، والخصائص التى يستخلصها العقلُ موجودةٌ فى كلّ الأشياء التى يفحصها المناطقةُ فى كل مكان: فالشجرة فى مصر لها خصائصُ الشجرة فى أوربا وأمريكا واليابان والقطبين؛ من حيث إنها تنبت من الأرض، ولها جذور فيها، وتنمو، وتتفرع، ولها أوراق... إلخ؛ ومن هنا كانت تحديداتُ المناطقة عالميةً، وكذا كانت الصورة الذهنية **المنطقية** عالميةً، فى حين أن التسميات اللغوية تختلف مفهوماتُها بحسب كلّ قوم وتكييفِهم.

ج) والنقطتان السابقتان تجران إلى النقطة التالية، وهى أن الصورة الذهنية فى حالة كونها معنًى لغويًّا، هى حقيقة علمية لها **وجود حقيقىّ** (كيميائى) فى الذهن - أى المخ - انتقش فى ذهن العربى عندما أحسّ بالشىء لأول مرة، فالتقط منه ملحظًا حسيًّا، هو الذى **لفته** فيه؛ فجعله علامةً له **وسمّاه** به. ونستعيد نحن هذا الوجودَ الذهنىَّ (الصورة الذهنية) عندما نعرف الاسمَ ومعناه، وبقدر فِقْهنا للغة ومعرفتنا بالشىء، وبعلّة التسمية، تتماثل صورتُنا الذهنية المستعادة مع الصورة التى انتقشتْ فى ذهن العربى الأول.

أما فى حالة الماهية المنطقية، فإنها تتكون باستخلاص الخصائص المشتركة بين نوع الشىء المسمَّى- وهذا الاستخلاص والاشتراك يُبعدها عن الناحية الحسية؛ فيصعب انتقاشها فى الذهن إلا بجهد وتركيز مكثَّف فى التأمل، وقلما تصل إلى درجة وضوح الصورة الذهنية اللغوية التى ترتكز على ملاحظَ ماديّةٍ مُحسَّة.

د) كذلك فالذى يقضى به موقفُ المناطقة والأصوليين من وَحدة الصورة عندما تكون معنًى يقصده المتكلم، وعندما تكون مفهومًا يفهمه السامع أو القارئ، أى كونها هى هى فى الحالتين لا تختلف إلا فى الحيثيات - هذا لا

نُسلّمه؛ لأن الصورة التى فى ذهن السامع لا تُماثل الصورة التى فى ذهن المتكلم إلا بشرط تَساوى الخبرة، وتَماثُل المستوى الثقافى وروافده، والطاقة الذهنية، ودرجة وضوح الفكر والمعنى، ودرجة الإلمام بهما، والحالة النفسية إلخ عند كلٍّ من المتكلم والسامع. وهذا ربما لا يحدث؛ فتختلف الصورة، وينشب الخلاف بين المتناولين للأمر الذى هو موضوع الصورة، وهذا أساسُ كثير من المشاكل والخلافات الفكرية. أما عند المناطقة فالصورة واحدة عند المتعاملين بالألفاظ المنطقية؛ لأن الصورة الذهنية عندهم قائمة على (تحديدات اصطلاحية)، أو شبه اصطلاحية، لمعانى الألفاظ؛ ومِنْ ثَمّ فهى موحّدة عند الجميع، ومُلتَزَمة عندهم. ولذا فقد يستعملون في معالجتهم الرموز (أ ب جـ) بدلاً من الألفاظ.

❑ ❑ ❑

رابعًا : (مصدر الصورة الذهنية) :

مصدر الصورة الذهنية فى هذه النظرية العربية هو:

(أ) (أساسًا وأصالة): الشيءُ الخارجى. وواضح أن سبيل الشيء الخارجى إلى الذهن هو الإحساس المناسب لتصور ذلك الشيء: رؤيةً، أو سمعًا، لمسًا أو شمًا، أو ذوقًا.

- أما عن نسبة هذا إلى أئمتنا القدماء فقد قال الراغب إنه «لا يحصُل فى نفوسنا صورةُ ما لم نُحسّه ولم يكن من جنس ما نُحسّه»[1]. ويؤكد صحةَ هذه النسبة ما قرره ابنُ سينا والغزالى- وغيرهما من متقدمى الأئمة العرب - فى هذا المجال من «أن للشيء وجودًا فى الأعيان - أى فى عالم الحس والمادة من حولنا - ووجودًا فى الأذهان- والمقصود به الصور التى فى الذهن لتلك الأشياء التى فى الأعيان- ووجودًا فى الألفاظ، هو أسماء تلك الأشياء التى صُوَرُها فى الأذهان، ووجودًا فى الخط، هو رَسْم تلك الأسماء خطًّا»[2] ثم ما قرروه صراحةً من أن الصور الذهنية مستمدَّة من الأعيان الخارجية، وأن وجود تلك الصور متوقِّف على وجود تلك الأعيان[3].

فالصورة الذهنية أصلُها الشيء الخارجى: إما مباشرة كما هى فى حالة الإحساس المباشر، وأوضح تلك الإحساسات هو اللَّمْس (الجسّ)، والرؤية البصرية لما من شأنه أن يُرى.

(ب) وهناك ما يقوم مقام الإحساس المباشر بالشيء الخارجي أصلاً للصورة

---

(١) ينظر: «مفردات القرآن» للراغب (شبه) قال هذا وهو بصدد بيان أن صفات الله تعالى، وأوصاف يوم القيامة، هى من المتشابه الذى لا يمكن تصوره على الحقيقة.

(٢) ينظر ما أسلفناه من كلام الإمامين: ابن سينا والغزالى ص ٥١ - ٥٦.

(٣) فى الفقرة (١) من كلام ابن سينا والفقرات (١، ٢، ٣) من كلام الغزالى الذى أسلفناه ما يعطى هذا صراحة.

الذهنية هو تصوير الشيء أي التقاط صورة أو صور له معبرة عن ملامحه أو خصائصه أو تخطيط رسم له يمثل هيئته وملامحه أو خصائصه المحسة. وهذا المصدر نذكره تكملة للمسألة وإيمانًا بفائدة الرسم والتصوير في إمداد الذهن بتصور ما لا يتيسر الإحساس المباشر به وهو أكثر بما يتجاوز الحصر مما يمكن الإحساس المباشر به. ولعلمي بقيمته هذه، ولتوقف فقه اللغة على دقة الصور الذهنية لمسميات الألفاظ التي استعملها العرب في حياتهم ونستعملها أخذًا من المعاجم - شجعت أحد لقنائي على رسم أدوات الحرف التي كانت سائدة في حياة العرب ثم باد أكثرها وبقيت أسماؤها، وذلك استمدادًا من معجم لسان العرب[1]. وقد زادت الحرف التي عالجها عن مئة حرفة.

(جـ) يمكن (تصوّر) ما من شأنه أن يُرَى أو يُحَسّ دون رؤيته فعلاً - وذلك من خلال **وَصْف له**.. قال الراغب «....وأفهمته: إذا **قلتَ له** حتى تصوَّره» وقال الفخر الرازى: «الفهم هو تصوّر الشىء من **لَفْظ** المخاطِب» وعبارة الشريف الجرجانى: «الفهمُ تصوُّرُ المعنى من لَفْظ المخاطِب» وفى تاج العروس: «وقيل الفهم تصوُّر المعنى من اللفظ»[2]اهـ. والعبارات الأربع صريحة فى أن التصور (أى رسم صورة ذهنية) يمكن أن يُستمدّ من الألفاظ، والمقصود الوصف المفصّل كما يُفْهَم من الغائية فى عبارة الراغب. وقد قال أبو هلال إن « أجود الوصف ما يستوعب أكثرَ معانى الموصوف، حتى كأنه يصوِّر الموصوفَ لك؛ فتراه نُصْبَ عينيك»[3].ويتوقف وضوحُ الصورة حينئذٍ على قدرة المتلقِّى على

---

(١) في رسالة دكتوراه بعنوان «الحرف في حياة العربي من خلال معجم لسان العرب». د. محمود إبراهيم خليل.

(٢) عبارة الراغب فى «المفردات» (فهم)، والفخر فى «مفاتيح الغيب» (الغد العربى) جـ١/ ٦٣٩، والشريف فى «التعريفات»، و«التاج» (فهم). وكلمة «مخاطب» مقصود بها هنا من يخاطبك أى يتكلم إليك. وهى تشمل ما تقرؤه.

(٣) «كتاب الصناعتين» (تح: البجاوى) ١٢٨.

التصور. وهذه القدرة تعتمد على استعداده الذهنى، وقدرته على التخيل، وعلى خبراته... إلخ.

* * *

هذا، وتُصوُّر الحسيات المادية تلقيًا بالإحساس المباشر أو بالرسم والتصوير، أو بالوصف - متاحٌ له الوضوح دائمًا؛ لأنه يرجع إلى معالم وملامح ثابتةٍ فى الأشياء مهما تعددت أفرادها، كتصور حيوانٍ ما، أو نباتٍ ما، أو أى شىء آخر.

لكن هناك من المعانى ما يَتَأبّى على التصوّر؛ لكونه مجرَّدا ليست له صورة حسية، ولأنه ليست لممارسته اليومية صورةٌ مادّية واحدة وثابتة - بل له فى وقوعه صورٌ كثيرة ربما لا تتشابه عناصرُها المادية، وذلك كـ«العَدْل» فى الحكم بين اثنين مثلا، وكـ«الشرف»، و«النزاهة»، و«الجمال»، و«الكرامة»، و«العزة»، و«الهدى»، و«الخير»، و«الحب»... إلخ.

ونقول إن مراجعة ما سبق من إمكان استمداد التصور من الوصف، وما يأتى فى مسألة «استحضار الصورة الذهنية» تمكّننا من أن ننسب إلى النظرية العربية أن مثل هذه المعانى المجردة يُستَمَدّ تصورها من الصور الحسية التى يمكن أن تكون أصلاً لحقيقتها. فمراجعة المعجم العربى تهدينا إلى أن أصل معنى العَدْل (بالفتح) هو المعادلة والتوازن بين شيئين بحيث لا يرجُح أحدُهما الآخر، كما يتوازن العِدْلان (بالكسر) على ظهر الدابة. بل إن استمداد التصور من هذا الأصل يُعِين فى تحقيق معنى العدل (بالفتح)، وأنه يرجع إلى التعادل والتوازن.

وكذلك الأمر فى **الشَّرَف** بمعنى ارتفاع المكانة، وكرم السلالة، والتَّنَزُّه عن الأدناس: فإن تصور الشَّرَف فى كل ذلك يؤخذ من الشَّرَف: المكان المرتفع من الأرض كالتلّ، فهذا يؤخذ منه ارتفاعُ المكانة بوضوح - كأنه من طبقة أعلى من غيرها، ويؤخذ منه الشرف بمعنى كرم السلالة بكون الشريف ينتمى إلى من هم ذوو مقام رفيع. أما الشرف بمعنى التنـزّه عن الأدناس والقبائح فيؤخذ من ذاك

أيضا، كأن الشريف مستقر على شَرَفٍ من الأرض (مرتفع) لا تصل إليه الأوحال التى تكون فى الوِهاد المنخفضة.

- والأمر فى النزاهة شبيه بهذا؛ لأن الأصل فى معناها هو البعد عن الأنداء والغَمَق، أى البلل والرطوبة وما يلزم ذلك من الوَحَل. ومن هنا استُعملت فى البعد عما يلوّث، ولكنها لم تستعمل فى علوّ المقام أو النسب؛ لأن استعمالاتها المادية ليس فيها معنى الارتفاع.

- **والكرامة** يُستَمَدّ تصورها من الكرَم الماديّ، وهو النقاء والخلوصُ من الجساوة مع سلاسة التكوين وسهولته؛ أى عدم الكزازة، كما تتمثل فى قولهم: «أرض كرَم» (بالتحريك): مثارة مُنَقّاةٌ من الحجارة»، «بقعة مَكْرَمة: طيبة التراب عَذَاةُ المنبِت» (عَذَاة =ليست بسَبِخة / يكون كَلَؤها مريئًا ناجعًا/ لا تكون ذات وخامة ولا وباء) «تَكْرِمة الرجل: الموضعُ الخاص لجلوسه من فراش أو سرير»، «جَوْزة كريمة: هَشَّة المَكْسِر» فذو الكرامة رقيق نقىّ (نزيهٌ) و(حسّاس) يجرحه ويؤذيه أدنى غمز.

- **والعزة** تُتَصورّ من «الأرض العَزَاز: **الشديدة** التماسك الصُّلبة التى لا تلين للغمز»، أى لا تقبله. (شدة مع مهابة)

- **والجمال** يُتَصَوَّر من استواء الظاهر امتلاءً وانسيابيّة (بلا أَمْت ولا نتوءات)- مع التناسب. كما فى (**سَنام**) الجمل، **والجميل:** الشحم المذاب المتجمد. **والهُدَى** من التقدم أمام الشىء كهوادى الخيل والإبل والشاء: أعناقِها، **والخير** من الرخاوة المحببة (وضده الشر وهو جفاف مع حدة منتشرة). **والحق** من ثبات الشىء فى وسط حيّزه متمكنًا. **والرُّوح** من اللطف والشفافية مع الانتشار كالريح. **والحُبّ** من التجمع بلطف مع تلازم كدقيق الحَبّ فيه. **والغضب** مما يشبه الاحتقان مع التشنج الحاد فى الباطن كالغُضَاب فى الظاهر، وهو الجُدَرى ونحوه. **والرضا** من الليونة من الرّضِيّ: المطيع...

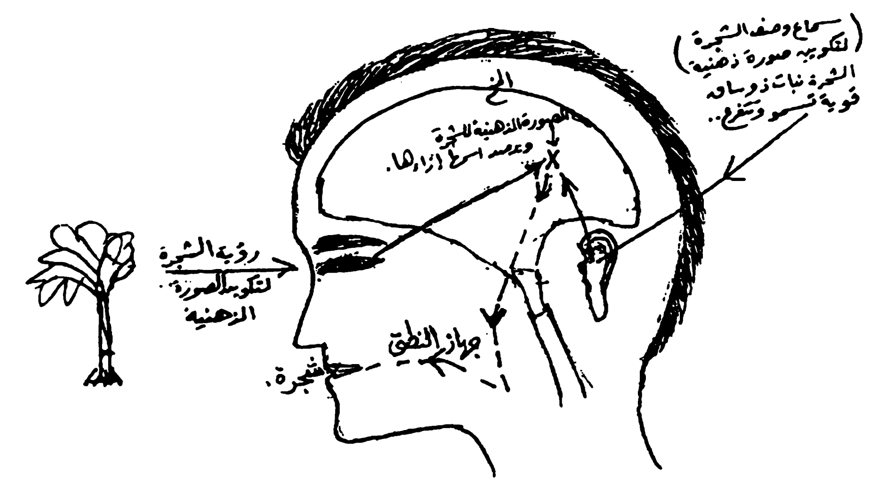
* * *

ولعله تبين أن الأمثلة الكثيرة التى سقناها تُسَنّى استمداد تصور المجردات مما يُعدّ أصولا حسية لها، وتحرر- أو تقرب تحرير- حقيقة معانيها من ناحية أخرى.

هذا، وسيأتى فى مسألة «الصورة الذهنية ووضوح المعنى» ما يمكن أن يكون إضافة نظرية لمسألتنا هذه.

* * *

وبعد، فلعله تبين بما أسلفناه فى هذه المسألة أن الشىء الخارجى (الذى هو الأصل المباشر أو البعيد للمعنى) ركنٌ أساسى من أركان نظرية المعنى العربية، وذلك بالإضافة إلى الصورة الذهنية نفسِها التى هى صورة لذلك الشىء، أو مستمدة منه أساسًا، وإلى جانب اللفظ الذى هو تعبير عن تلك الصورة. ويمكن تصوُّر أركان النظرية العربية والعلاقات بينها على النحو التالى:



١- الخط المتصل يمثل روافد الصورة بالإحساس المباشر، أو الوصف، ورصد اسمها إزاءها.

٢- الخط المتقطع يمثل قصد المتكلم عندما يستعمل اللفظ قاصدًا الشىء المسمّى به؛ أى مستحضرًا صورته الذهنية.

☐ ☐ ☐

خامساً: الصورة الذهنية وأنواع المسميات:

الألفاظ التي نتعامل معها في اللغة تتنوع معانيها وهي المسميات بهذه الألفاظ. لكن التعامل مع المعاني من خلال الألفاظ المعبرة عنها أقرب للتصور وأوضح. واللغويون يقسمون ألفاظ اللغة إلى أسماء وأفعال وحروف، ولكل منها أنواع.ومن الواجب أن نقف لبيان مكونات الصورة الذهنية أي الملامح التي تحضُر منها في الذهن عند ذكر كل نوع أو تذكره، حسب ما قرر الأئمة العرب المتقدمون.

وقد تناول الإمام الغزالي هذا الجانب بطريقة أجمع لأنواع المسميات وهي الجزئيات والكليات. فقال:

«الجزئي: ما يمنع نفْسُ تَصَوّرِ معناه عن وقوع الشركة في مفهومه. كقولك (زيد)، و(هذه الشجرة)، و(هذا الفرس). فإن المتصوَّر من لفظ (زيد) شخص معين، لا يشاركه غيره في كونه مفهومًا من لفظ (زيد). والكلّي هو الذي لا يمنع نفْسُ تصوُّرِ معناه من وقوع الشركة فيه. فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفْس مفهومه ومقتضى لفظه. كقولك (الإنسان) و(الفرس) و(الشجرة) – وهي أسماء الأجناس والأنواع، والمعاني الكلية العامة. وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه (ال) – لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق»[1] أهـ.

ويؤخذ من هذا أن الصورة الذهنية **للجُزْئي** تختلف عن الصورة الذهنية للكُلِّيّ. فالصورة الذهنية للجزئي تتركز على **الملامح الخاصة** - المميزة لذلك الجزئي أي المخصِّصة له بين **أفراد جنسه**. (فالجنس أو الماهية (الكلية) مأخوذة في الحسبان ضرورة، لأن الملامح الخاصة لا تُرَكَّب على فراغ). فمن مكونات الصورة الذهنية لفلان من الناس أنه – مثلاً – طويل، وأصلع، وله لحية بيضاء، وحادّ في تصرفاته الخ. والصورة الذهنية لهذه الشجرة (أي لشجرة معينة بذاتها) أنها قصيرة

---

(١) أ- يقصد بعبارة «لا في معرض» الخ الاحتراز عن (ال) التي للعهد.

ب- النص من «معيار العلم» للغزالي تح د. سليمان دنيا ص٧٣.

لا يزيد ارتفاعها عن مترين، وأنها كثيفة الأوراق، أنها دائمة الخضرة، وأنها تقع أمام باب الكلية .. وهكذا. في حين أن الصورة الذهنية للكُلّيّ كقولنا: (الإنسان) ميزه الله بالعقل، (الرجل) أولى من (المرأة) بالمهن الشاقة كالحفر في المناجم. ونحو ذلك: الصورة الكلية هنا تركز على **الخصائص الأساسية** للشيء حسّيةً ومعنوية فـ(الإنسان) حيوان منتصب البدن، أعلاه رأسه، يمشي على رجلين، له عقل لا نهائي الفكر، وله أصوات لغوية لا تكاد تحدّ تراكيبها - فهذه خصائص عامة لجنس الإنسان. والصورة الذهنية للرجل - حينما تُقْصَد ماهيته كما في المثال المذكور - أنه إنسان بالغ له عضو ذكورة وليس لصدره أثداء تدر لبنا لرضيع، ودائرة وجهه تكتسي بالشعر أو صائرة إلى ذلك. والمرأة إنسان بالغ رقيق البدن لها جهاز حمل جنين في بطنها وأثداء في صدرها تدر لبنا لرضيع وهكذا.

وخلاصة الأمر أن الكُلّيّ تقتصر صورته الذهنية على خصائصه. ويتمل ذلك الكلي في النكرة، وما فيه (ال) التي لتعريف الماهية، وكذلك المشار بها إلى حصة غير معينة في الخارج كقولك «ادخل السوق»، وكقوله تعالى «وأخاف أن يأكله الذئب»، وكذلك التي يقصد بها استغراق الجنس نحو قوله ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾[1] وكذلك ما سموه عَلَمَ الجنس كأسامة للأسد. وأن **الجزئي** تتركز صورته الذهنية على ملامحه الخاصة المميزة له - عند المتصوِّر - عن سائر أفراد جنسه (المأخوذ في الاعتبار). ويتمثل الجزئي في عَلَم الشخص، والمعين بإشارة أو نداء قُصِد به، وما فيه (ال) المشار بها إلى معهود ذُكِر أو لم يذكر، لكن له حضور مقصود في الذهن أو في الخارج[2]. كما يتمثل في صلة الموصول، ومرجع الضمير[3]. والفعل إذا تحدد معناه يكون جزئيًا[4] وإذا لم يتحدد يكون كليًا. وقد نظر أهل علم الوضع إلى

---

(١) سورة العصر ٢.

(٢) عن أنواع الأسماء هنا وبخاصة النكرات ومدلولاتها ينظر شرح الأشموني لألفية ابن مالك (مع حاشية الصبان) عليه ١/ ١٠٣، ١٧٩ - ١٨٠ وقد خالفت مقتضى بعضها.

(٣) هذا مسئوليتي.

(٤) هو مسئوليتي وشجعني ما في مبحث الوضع الشخصي من كتاب شرح عقد اللآل للفتنى ص٢٠ - ٢٣ حيث قال في المتن «شخصية تعيين ما دل على ∴ معنى بمادة =

صلاحية اللفظ – في اسم الإشارة وما بعده – للاستعمال لكلٍّ (على سبيل البدل) فعدّوه كليًا، ونظرت إلى تشخص ما يستعمل فيه أي تحدد المقصود به عندما يستعمل فعلاً، فجعلته من الجزئي[1].

سادسًا: اللفظ للصورة الذهنية أم للمسمّى الخارجي؟

تتمثل هذه المسألة فى سؤالين:

الأول: لأى شىء وُضع اللفظ أصلاً؟ أوُضِع من أجل الشىء الخارجى المسمَّى باللفظ، أم وُضع من أجل الصورة الذهنية لذلك الشىء؟ والإجابة أن اللفظ وُضع أصلاً من أجل الشىء الخارجى؛ ليُسميه، فيميِّزه ويعيّنه من بين سائر الأشياء التى حوله، وبتلك التسمية والتمييز يمكن التعاملُ باللفظ (الذى هو اسم الشىء) بين المتكلمين باللغة **قاصدين الشىء نفسَه**، دون أن يضطروا إلى استحضار الشىء نفسِه أمامهم. فالقطار أو الشجرة أو البقرة.. يمكن التحدثُ عنها، أو عن أمور تتعلق بكلٍّ منها: (هيئة القطار، أو كثرة عرباته، أو أن فلانًا رَكِبَه، أو أنه توقَّف. سقوط الشجرة، ذَبح البقرة... إلخ) دون وجود

= كزيد وعلا» حيث جعل الفعل مثل (زيد) في كونه خاصًا. ولكني لا أراه كذلك إلا إذا قُيِّد – كـ (علا في الجبل أو على الشجرة أو في المرتبة) فإذا لم يحدَّد فإنه يكون من الكلي.

(١) في شرح رسالة عضد الدين الإيجي في علم الوضع لأبي الليث السمرقندي (٨٤، ٩٧، ٩٩، ١٠٥ – ١٠٩، ١١٦) وكذلك في حاشية الشيخ محمد الدسوقي عليه (٦٢، ٦٧، ١١٦/ ١٢٣) أن المصادر والأفعال والمشتقات كلها من الوضع الكلي. وربما يعضد هذا كله ما جاء في خصائص ابن جني (٢/ ٤٤٧) أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة فقام زيد تعني كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل. وبنى الكلام على أن الجنس هنا للاستغراق ويستحيل أن يقع من زيد كل أنواع القيام. وأرى أن ابن جني وقع في وهم أساسه أنه حمل الإسناد على عموم القيام، ولو حمله على القيام المعهود لكان محدّدًا وجزئيًا. ولذا رأيت نوط الأمر بتحدد المقصود باللفظ.

أىٌّ منها بذاته فى ساحة الكلام، فالاسم هو المتعامَل به بين الناس، **والمسمَّى** هو المقصود. وهم يعقلون ذلك دون احتياج إلى استحضار ذلك المسمَّى أو الإشارة إليه وهو حاضر؛ ومن هنا فاللفظ موضوع من أجل الشىء الخارجى.

السؤال الثانى: ماذا رُوعى ونُظر إليه عند **اختيار اسم** يوضَع للشىء المسمَّى ويعبِّر عنه؟ أهو الشىء المسمَّى نفسه، أم صورته فى الذهن؟

الإجابة أن الذى رُوعِى ونُظر إليه عند اختيار الاسم المعبِّر عن الشىء الخارجى هو الصورة الذهنية لذلك الشىء؛ لأن الصورة الذهنية تتكون **مما لفت** نَظَرَ الإنسان فى الشىء: (هيئته أو عمله أو وصف فيه... الخ)، والذهنُ يسجّل هذا **اللافت** على أنه هو الصورة الذهنية للشىء، وعلى أنه علامة على الشىء يُتعرَّف بها عليه. وهذا طبيعى؛ لأن الأصل أن الإنسان إنما يتكلّم ليعبِّر عمّا فى نفسه هو إزاءَ الأشياء: ماديةً أو معنوية. فالتسمية تعبير عمّا فى نفْس المسمِّى عن الشىء.

وهذا الذى قلناه فى إجابة السؤالين هو ما يهدى إليه التفكير الصحيح فى المسألتين، وقد سبق إليه بعضُ أئمتنا المتقدمين، فقد عرضوا للمسألة بشقّيْها، فأجملها سابقوهم، وفصّلها بعض المتأخرين:

١- فممن يشير كلامه إلى إجابة التساؤلين السابقين إجمالا: الإمام الراغب الأصفهانى، فإنه صرّح بارتباط وجود الصور الذهنية للمسمَّيات بكون هذه المسميات حسية، أو من جنس ما يُحَس[1]. كما أنه صرح بارتباط معرفة أسماء الأشياء بالصور الذهنية لتلك الأشياء المسماة فقال: «إن معرفة الأسماء لا تحصل إلا بمعرفة المسمَّى **وحصول صورته فى الضمير**»[2] (أى النفس أو

---

(١) عبارته هى «...**لا يحصل فى نفوسنا صورة ما لم نحسه**، ولم يكن من جنس ما نحسه» (المفردات – شبه).

(٢) ينظر: «المفردات» للراغب (سمو)

الذهن) فيئول كلامه إلى أن الشىء يُحسّ وتحصل صورتُه فى الذهن أخذًا من الخارج، ثم يُعرف اسمُه من صورته الذهنية. وهذا يؤخذ منه أن اللفظ أصله الصورة الذهنية – فهو يعبِّر عنها. وبما أن وجود الصور الذهنية مرتبط بأصولها الحسية؛ فإن العلاقة بين اللفظ ومسمّاه تتوسطها الصورةُ الذهنية، وذلك يسمح بالقول بأن اللفظ وُضع لمسماه الخارجىّ لكن بواسطة الصورة الذهنية.

٢- والذى يؤخذ مما قرره ابن سينا من قبل (فقرة ٣، ٥ من كلامه) من دلالة اللفظ على ما في النفس، ومما قرره الغزالى صراحة مِنْ توقُّف وجود اللفظ على وجود الأثر النفسى (أى الصورة الذهنية – الفقرة ٤ من نص كلامه)، بل ومن تعريف المعنى نفسه – أن اللفظ وُضع للصورة الذهنية لا للشىء الخارجى. ولم يتقدما إلى ذكر العلاقة بين الألفاظ والأشياء الخارجية تصريحًا.

٣- صارت المسألة خلافية: فالإمام فخر الدين الرازى (٦٠٦هـ) يرى أن اللفظ موضوعٌ للصورة الذهنية لا للشىء الخارجى[١]- أى أن رأيه يتفق مع ظاهر كلام ابن سينا والغزالى. أما أبو إسحاق الشّيرازى (٤٧٦هـ) وسراج الدين الأَرْموى (٦٨٢هـ) وتاج الدين السُّبْكى (٧٧١هـ) فيرون عكس ذلك؛ أى أن اللفظ موضوع للشىء الخارجى، لا لصورته الذهنية[٢]. ولكن جلال

(١) ينظر: «مفاتيح الغيب» (الغد العربى) ١/ ٤٩ وعبارته «للألفاظ دلالات على ما فى الأذهان لا على ما فى الأعيان، ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعانى؛ لأن المعانى هى التى عناها العانى وهى أمور ذهنية». وينظر: المزهر ١/ ٤٢.

(٢) رأى الشيرازى والأَرْمَوىّ فى المزهر ١/ ٤٢، ورأى التاج السبكى فى شرح جمع الجوامع ١/ ٢٦٦. هذا وقد استدل الفخر ومن معه (القائلون بأن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية) بأننا إذا رأينا جِسْمًا من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرًا قلنا إنه طير، فإذا ازداد القربُ علمنا أنه إنسان فقلنا إنه إنسان. فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدلّ على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية، لا الأعيان الخارجية. «مفاتيح الغيب» ١: ٤٩. وهذا الدليل =

الدين المحلّى (٨٦٤هـ) يقول فى شرحه لكلام تاج الدين السُّبْكى: «فالموضوع له ما فى الخارج، والتعبير عنه تابعٌ لإدراك الذهن له حَسَب ما أدْرَكه»[١].

ونحن نتبنّى هذا الرأى – على ما شرحه به الجلال المحلّى- لا لأنه يجمع طرفَىْ الرأيين، ولكن لأنه يقرّر ما نراه الحقيقة فى هذه المسألة، وهى أن اللفظ يُقْصَد به عند وضعه أن يميِّز الشىء الخارجى باسمٍ يشار به إليه – فاللفظ موضوع للشىء الخارجى من هذه الحيثية قَطْعًا.

كما أن اللفظ – من حيث معناه اللغوىُّ الاشتقاقى الدقيق – إنما هو فى الأصل تعبيرُ الإنسان عن الصورة الذهنية (التى انطبعت فى ذهنه للشىء الخارجى؛ أى أنه يصف هذه الصورة الذهنية المكوَّنة من (عَلامة) يُعْلِم بها ذلك الشىء – وهذا أيضًا أمرٌ تقضى به المعانى الاشتقاقيةُ لأسماء الأشياء[٢].

وهذه أمثلة توضح ذلك: فالبعير ذو السنامين تسميه العرب (الفالج). فكلمة (فالج) موضوعة لهذا النوع من الإبل يتميز بها عن غيره من أنواع الإبل ذات السنام الواحد، البخاتيّ التي هو طوال الأعناق، والمَهْرية المنسوبة إلى قبيلة مَهْرة الخ، كما يتميز بها هذا النوع عن سائر الحيوانات. لكن هذا اللفظ نفسه وهو (فالج) معناه اللغوي الأصلي (ذو الفلج) أي ذو الشق أو الفَلْق، لأن الذي يعهده العربي أن للبعير سنامًا واحدًا، فلما رأى هذا النوع من الإبل اعتبر أنه ذو سنام واحد أيضًا ولكنه سنام مفلوق نصفين، فعدّ ذلك علامة لهذا النوع من الإبل، وعبر عن هذه العلامة بحقيقتها وهي الفلق (كما نقول مفلج الأسنان) واتخذ لفظ

= عُرِض فى المزهر ١/ ٤٢ بصورة أحكم «أن اللفظ يتغيّر بحسب تغيُّر الصورة فى الذهن...، إطلاق اللفظ دائر مع المعانى الذهنية دون الخارجية» وقد ردّ عليهم القائلون بأن اللفظ للشىء الخارجى بأن اللفظ إنما دار مع المعانى الذهنية لاعتقاد أنها فى الخارج كذلك، لا لمجرد اختلافها فى الذهن. المزهر ١/ ٤٢.

(١) شرح جمع الجوامع ١/ ٢٦٧.

(٢) هذه الجزئية ثبتت لدىَّ بالدراسة؛ فهى مسئوليتى.

الفالج الذي يعبر عن العلامة وحدها اسمًا لهذا النوع من الإبل - لا للعلامة وحدها. وكذلك كلمة (قلم) معناها الشيء المقلوم الطرَف. وكلمة أنف معناها الاشتقاقي الشيء السابق إلى الأمام أو الممتد إلى الأمام وهكذا - فاللفظ في معناه الدقيق يعبر عن العلامة التي في الشيء، ثم يُتَّخذ اسمًا للشيء كله.

ومن هنا تتبيّن دقّةُ كلمة الجلال المحلّى. فما وُضِع له اللفظ، أى ما وُضع من أجْله، هو الشىء الخارجىّ المُسمَّى - كما قلنا، ومناط اختيار لفظ أى اسم بعينه لذلك الشىء هو الصورة الذهنية، التى هى فى الحقيقة مَلْحَظٌ فى الشىء لفت انتباه الواضع؛ فَعَدَّهُ علامةً عليه، واختار له اسمًا يعبِّر عن ذلك الملحظ - أى يصف تلك العلامة - وهذا هو ما نقصده بالمعنى اللغوىّ الاشتقاقىّ للفظ الذى جُعل اسمًا، ثم تحوّل ذلك الوصفُ - المعبِّر عن العلامة أساسًا - إلى اسم للشىء الخارجى كلِّه[1].

وعلى ذلك، فمن حقّنا أن نقرّر أن ما قاله البَنَّانى (عبد الرحمن بن جاد الله ١١٩٨هـ) فى حاشيته على شرح الجلال المحلّى: «والظاهر ما قاله الإمام (يعنى الرازى) بل هو الحقُّ كما نبه عليه غيرُ واحد»[2] -نقرر أن قوله هذا يمثّل شَطرًا من موقف النظرية العربية، وهو تعبير اللفظ عن الصورة الذهنية. وقد تضمّنتِ النظريةُ هذا، إلا أنها أضافت أن الدافع والهدف من وضع اللفظ هو تسميتُه الشىءَ الخارجىّ لتمييزه، وهذا حقٌّ لا نحسب أن أحدًا يمارى فيه.

كذلك من حقّنا أن لا نلتفت إلى قول تقىّ الدين السُّبْكى (٧٥٦هـ) والإسْنَوِىّ (عبد الرحيم بن الحسن ٧٧٢هـ) إن اللفظ موضوعٌ للمعنى من حيث هو[3]؛ أى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى؛ لأن هذا إجمالٌ أشبه

---

(١) وهذه الجزئية الخاصة بالتحول مسئوليتى أيضًا.

(٢) حاشية البنَّانى على شرح جمع الجوامع ١/ ٢٦٧.

(٣) شرح جمع الجوامع ١/ ٢٦٧.

بالهروب. والذى اخترناه خاصّ ومحدَّد، ويتسق مع تعريف المعنى بأنه صورة ذهنية، ومع ما تقرَّر مِنْ أن أصل الصورة الذهنية هو ما فى الخارج.

هذا وينبغى أن نذكُر أنهم نبّهوا على أنّ اختلافهم السابق بشأن ما وُضع له اللفظ إنما هو فى النكرة - وهى ما وُضِع لفرد له أمثال من جنسه؛ أى تتحقق فيها معالمه.

أما المعرفة فإن منها ما وُضع للخارجى كعَلَمِ الشخص، وما وُضع لما فى الذهن كعَلَم الجنس، مثل أسامة للأسد[1]. وقد أسلفنا فى أول الكتاب أن أسماء الأعلام تفاؤلية، فقد تُستحضر معانيها اللغوية عند الوضع، كما قد تستحضر عند الاستعمال - نظير ما عبّر عنه بـ «لَمْح الأصل»- فالشطر الخاص بوضعها للشىء الخارجى مستيقَن، أما شطر تعبيرها عن الصور الذهنية فيتراوح بين الأصل اللغوى والأشخاص المسمَّين.

وأرى أن الأمر فى «علم الجنس» هنا كالأمر فى النكرات، أو قريب منه. أما الإشارات والموصولات والضمائر فألفاظها متطوّرة، ونسبتها إلى مجموع ألفاظ اللغة هى من النُّدْرة بحيث لا تؤثر فى الحكم العام.



(١) ينظر شرح الجلال المحلّى على جمع الجوامع وحاشية البَنّانى عليه ١/ ٢٧٦، ٢٧٨(بتصرف).

سابعا: (أول تكون الصور الذهنية= المعاني) :

نعرض لهذه المسألة استقلالاً - رغم قُرْبها من البَدَهِيّات، ورغم إمكان استنباط الموقف فيها مما سبق؛ لأهميتها من حيث هى عنصر من عناصر نظرية المعنى العربية، ولأنها تمثّل تساؤلاً يثور عندما نتكلّم عن الصورة الذهنية. فقد أصبح من المعلومات الشائعة أن الطفل يبدأ تعرُّفه على الأشياء أخذًا من رَبْط الكبار المحيطين به بين الأشياء المادية التى يراها وأسمائها.

وقد تناول الإمام الغزالي هذه المسألة عَرضًا في تمهيده لبيان الحاجة إلى دراسة المنطق فقال إن «النفس في **أول الفطرة** (تكون) أشد إذعانًا وانقيادًا للقبول من **الحاكم الحسّيّ** والوهمي، لأنهما **سبقا في أول الفطرة إلى النفس**، وفاتحاها بالاحتكام عليها، فأَلِفَتْ احتكامهما، وأَنِست بهما قبل أن يدركها الحاكم العقلي. فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما، إلى أن تُضْبط» **(بقواعد المنطق)**[1].

وكلام الغزالي هذا تستخلص منه عدة أمور هي رأيه في موضوعها:

أولها: أن الصورة الذهنية إنما تتكون في أول الأمر في سن «أول الفطرة». ولاشك أن أحق ما يصدق عليه أنه سن أول الفطرة هو سن الطفولة - منذ أبكر ما يكون فيه التصور إلى نضج العقل المكتسب، ولا يتأتى حمل كلام الغزالي على غير هذا. وقد تحدث الساوي عن الصور الذهنية لما هو في سن أول الفطرة، وسماها المعقولات الأولى ورتب عليها مرحلة المعقولات الثانية[2] التي سنذكرها الآن في ثالثًا.

وثانيها: أن الصور الذهنية لعهد أول الفطرة المذكور تتركز على الحسيات -

---

(١) ينظر: معيار العلم للغزالي (تح ١. سليمان دنيا) ٦٢ - ٦٥. وعبارة (بقواعد المنطق) هي تلخيص لما يريد الغزالي أن يصل إليه بالمقدمات التي ذكرنا سطورًا منها فحسب.

(٢) ينظر: البصائر النصيرية لزيد الدين الساوي (تح الشيخ محمد عبده) ٨ - ٩.

وهـي معروفـة، والوهميـات (وهـي خطـرات قلبيـة متعلقـة بالحسـيات، وظنـون مرجوحة لسد ثغرات الادراك).

وثالثها: أن الصور الذهنية الأولى تلك التي في سن أول الفطرة تخضع - عنـد نضج العقل المكتسب وتوفر الداعية - لعمليات تمحيص وتعديل وتصفية، وذلـك إعدادًا لمرحلة المعقولات الثانية التي تحدث عنها السـاوي[1]، وهـي بنـاء المقـدمات المنطقية واستخراج النتائج منها.

لكن الجانب الأساسي الذي يهمنا هنا هو اقتران تلك الصـور الذهنيـة الأولى (= صور أول الفطرة = المعقولات الأولى) بالألفـاظ المعـبرة عنهـا، بحيـث إذا ذكـر الاسم عُرِف مُسَمّاه، وإذا حضـرت الصـورة حضـر الاسـم. وقـد ربـط الراغـب الأصفهاني إتمـام اكتسـاب هـذه المعلومـات (أن الشـيء الفلانـي يسـمى بالاسـم الفلاني) باقتران إدراك ذات المسمى (إدراكًـا حسـيًا برؤيـة أو سمـاع الخ) بمعرفـة اسمه. وهو ربط علمي صحيح[2].

فهذا الاقتران الذى يصحب تصوُّر المسمَّى (صُحْبَة حقيقية أو حكمية - بأن يسبق أحدُهما ثم يُقْرَنا فى مرحلة تالية) هو الذى يحقق معرفة الشىء واسمه. وقد عبّر الراغب عن هذا مرة أخرى بقوله: «فثبت أن معرفة الأسماء لا تحصل إلا بمعرفة المسمَّى، وحصول صورته فى الضمير»[3] وهو يعنى بالضمير العقل[4](= الذهن).

---

(١) ينظر السابق نفسه.

(٢) العبارة التي أخذنا منها كلام الراغب عن الاقتران هي قوله «أن الإنسان لا يعرف الاسم فيكون عارفا بمسماه إذا عُرض عليه إلا إذا عَرف ذات المسمىّ» (المفردات سمو) فاشتراط معرفة ذات المسمىّ أولا أي قبل ذكر الاسم يتيح الاقتران المتمثل في معرفة أن الشيء الذي صفته كذا هو المسمى كذا. فإذا عُرض الشيء بذاته بعد ذلك ذكر اسمه.

(٣) المفردات (سمو).

(٤) جاء فى شرح أشعار الهذليين (لأبى سعيد السُكَّرى (٢٧٥هـ) ومن روى عنهم) (تح: عبد الستار فراج) ١/ ٤٣٥ شرحًا لقول أبى العيال الهذلى:

ئرى بينَ الرجال العَينُ فضلاً ... وفى ما أضمروا الفضلُ المبينُ

«ما أضمروا يريد عقولهم» اهـ.

ثم إن اقتران حصول الصورة فى الضمير – أى تسجيلها فى الذهن - بذكر الاسم يسمح بادّعاء شمول التسجيل للاسم مع مسماه.

بقى أن يقال إننا أسلفنا أن هناك سبيلاً لتكون الصورة الذهنية بالسماع؛ أى سماع وَصْف الشيء؛ فتُتَوهَّمُ صورته؛ أى تُتَخيَّل.

ونقول الآن إن هذا يصدُق فى تكوّن «المعقولات الأولى»، أى الصور أو المتصورات الأولى عند الأطفال؛ لكثرة ما يسمعون الكبار يتحدثون عن أشياءَ لم يرها الأطفال، فيتوهمون (= يتخيلون) صُوَرَها حينئذٍ. فإذا كان الوصف دقيقا، والاستقبال جيدًا، فإن رؤية الشيء تذكِّر بالاسم الذى سُمِع له.

❑ ❑ ❑

ثامنًا: سَهْمُ الصورِ الذهنية في وضوح المعنى:

مسألة وضوح المعنى من أهم ما ينبغى أن يُعنى به المهتمون بالدراسات اللغوية؛ لأن غموض المعنى اللغوى يَجنى على الفكر؛ إذ يعوِّقه ويجرّ إلى أخطاء فيه، ويجنى على سلامة التفاهم بين المتعاملين باللغة الغامضة. ثم إن إهمال التصدّى له يؤدى إلى تفشّيه واستمراره؛ ومن ثمّ إلى رسوخ معانٍ غير دقيقة للمفردات والعبارات، وهذا يؤدّى فى آخر الأمر إلى تغير فى اللغة، وهو فى هذه الحالة تغير إلى الأسوأ قَطْعًا. وقد أسلفنا قَوْلة الجاحظ: «وعلى قدر وضوح الدلالة... يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح...كان أنفع وأنجع».

ومعالجة نظرية المعنى تتيح السبيل إلى أن نضع أساسًا لوضوح معانى مفردات اللغة وعبارتها.

وقد قلنا – تبعًا للنظرية العربية – إن المعانى هى الصور الذهنية لمسمَّيات الألفاظ، وإن مصدر هذه الصور هو الأشياء الخارجية:إمّا مباشرة – كما فى الإحساس المباشر برؤية أو غيرها، وإما من خلال صور ورسوم، وإما تصوُّرًا من خلال وصف، (وإمّا تخيُّلاً بالتركيب من ذخيرة الصور المستمدة من الخبرات السابقة).

ونقول الآن إن وضوح معنى الاسم (اللفظ) يتوقّف على مدى وضوح الصورة الذهنية التى قُرِن هو بها عند تسجيلها فى الذهن. وإن أكثر المعانى وضوحًا هو ما كان له (أو للصورة التى استُمِدّ منها) أصلٌ مادى مُحَسّ، ثم ما اشتُقّ اسمه مما له أصل مادى مُحَسّ، يقول الفخر الرازى (٦٠٦هـ) : «ليس فى الوجود شىءٌ أظهرُ من المحسوس»[1]. وقد أسلفنا قول الراغب: إن «معرفة الأسماء (= الألفاظ، أى من حيث هى مفردات لغوية ذاتُ معانٍ ويتفاهم بها

---

(١) «مفاتيح الغيب» (الغد العربى ١/ ٥٥) وفى «كليات» الكفوى (تح: د. عدنان درويش ورفيقه ٣٦٢): « ولا يوجد شىء أعرف وأظهر من المحسوسات».

الناس) لا تحصُل إلا بمعرفة المسمَّى (أى رؤيةً أو بأى من وسائل الحسّ)[1]، وحصول صورته فى الضمير»[2] (= الذهن أو النَّفْس) نقول: إن الرجوع إلى ذلك الأصل المادى هو الذى يوضِّح المعنى، ويجعله دقيقًا، وهو الذى يزيل اللبس، ويحسم الخلاف، عند قصد تحرير المعنى، وتحديده بدقة. ولنتأمل ما يلى:

فعندما يسمع الإنسان كلمة (مِسْبار) – مثلاً – لأول مرة، فلن يدرك لها معنًى إلا إذا ساعده مقامٌ، أو سياق، أو معرفة لغوية بتركيب (سبر)؛ فيستعين بأىٍّ من ذلك على (حَدْس) معنًى إجمالىٍّ واسع للكلمة. لكنّ خالى الذهن لن يدرك معنى كلمة (مسبار) هذه إلا إذا رأى – أو عرف – أن مُسمّاها هو ذلك القضيب الزجاجىّ الدقيق الذى يقاس به غَوْر الجروح ونحوها، أو رأى صورته أو وُصف له بوضوح حتى يتصوره تصوُّرًا واضحًا، عندئذ يقال إنه أدرك (بوضوح) معنى هذه الكلمة. وتبقى تلك الصورةُ المتصوَّرة فى ذاكرته مقابلاً ذهنيًّا لكلمة (مسْبار) أى (معنًى) لها. وتنضم تلك الكلمةُ بمعناها إلى ذخيرته اللغوية، كما تكوّن سائر هذه الذخيرة من قبل.

وإذا سَمِعَ أحدُنا قولَه تعالى: ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ۝ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ ﴾ [التكوير: ١٥، ١٦] ولم يكن يعلم معنى الخُنَّس والكُنَّس، فإنه يظل هائمًا فى تصورات ظنية قائمة على التخمين. فإذا فُسِّر الخُنُوس بالتأخر، والكُنوس بالغياب فى المقرّ كالظبى فى كِناسه، وعُلِمَ أن الآيتين تصفان النجوم، أخذ يتصوّر تأخُّرها واختفاءها. وتظل الصورة مع ذلك عُرضةً لتقديرات مستمدّة من معلوماته عن

---

(١) أخذنا هذا التفسير للمعرفة هنا –ونسبته للراغب من المقام الذى ورد فيه كلامُه هذا: تفسير تعليم الله آدم الأسماء. وقد ذَكَرَ قبل النص المقتبس أن «الإنسان لا يعرف الاسمَ فيكون عارفًا بمسمّاه إذا عُرض عليه المسمَّى إلا إذا عَرَف ذاته» أى ذات المسمى – يعنى معرفة مقترنة بمعرفة الاسم. وقد أسلفنا هذا ص ٩٢ هنا.

(٢) نص كلام الراغب هذا فى المفردات (سمو).

أحوال النجوم. أما حين يطّلع بنفسه فيرى - حسًا - تأخر بعض النجوم فى طلوعها، حينًا بعد حين، تبعًا لدورة الفلك، وحين يطّلع على اختفاء بعض النجوم حينًا من الدهر، فإن الصورة تُصبح أجْلى ما يكون.

وإذا سمعنا بما قاله الصحابىُّ الذى جاء يسأل الرسول صلى الله عليه وسلم (أى يطلب معونة)، فسأله النبىُّ عما عنده، فقال : «قعْب نَشرب فيه» فسوف نستنتج من قوله: «نشرب فيه» أنه وعاء للشرب، ثم نتصور هذا القَعْب فى صور مختلفة تبعا لثقافتنا (كوزًا أو كوبًا) من مادة نعرفها، ولا تبلغُ الصورة غايةَ جلائها إلا إذا رأينا مثيلاً لذلك القعب أو صورة واضحة له. وهو قَدَح من **خشب مقعّر جافٍ غليظ** يُرْوِى الواحد، وقد يُروى الاثنين والثلاثة (معنى كونه من خشب مقعر أنه من كتلة خشب (بقدر حافر الفرس) نُقرت وجُوِّفت من أعلى حتى صار لها قعر عميق. ومعنى كونه جافيا غليظا أنه غير ملطَّف بانتظام الهيئة ودقة الصنعة، وملاسة الظاهر (ويسع نحو كوب أو كوبين من الماء).

وفى «النَّهى عن التَّذْبيح والتَّوَرُّك فى الصلاة»، يكاد يستحيل على مَنْ لا يعرف المعنى أن يتصوَّر التدبيح تصوُّرًا مقاربًا، وقد يتصوّر للتورُّك معنًى ما مستعينًا بمعرفته الوَرِك. فإذا علم أن التدبيح زيادة خفض الرأس فى الركوع أو السجود، وأن التورك هنا زيادةُ رَفْع العجُز فى السجود، استطاع أن يتصوَّر المعنى تصوُّرًا دقيقًا؛ لأن الصورة الحسية قريبةٌ مألوفة.

وفى النَّهى عن المُكاعَمة كذلك، لا يستطاع تصوُّر المعنى إلا إذا عُرِف أنها تقبيلُ الرجل الرجلَ فى فمه.

ولدى سماع قول الشاعر:

ولما غـدت أُمِّـى تُحيِّـى بناتِهـا   أغَرْتُ على العِكْم الذى كان يُمنَع

قد يحار من لا يَعْرف معنى «العِكْم» ولا يستطيع تصوره. ثم يتصوره تصورا مقاربا إذا عَرَف أنه وعاء يختزن فيه الطعام. ويتصوره واضحًا إذا عُيِّنَ له جنسه، أو عايَنه (له صور كثيرة، أنسبها -لحفظ المواد الغذائية فيه كالعجوة والسَّمْن

والأَقِط حسب ما فى الأبيات التالية لهذا البيت[1] - هو ما يشبه ما نسميه القُفَّة المصنوعة من الخوص فهى التى يتأتى فيها جمع هذه الأشياء عند أهل البادية، مع إمكانية حَمْلها عِدْلا مقابلا لعِدْل آخر على ظهر الدابة، كما جاء فى اللسان فى وصف العِكْم).

وأخيرا فإنه قد يقال إن وضوح المعنى بالرجوع إلى الصور الذهنية فى الحسيات- كما فى الأمثلة المذكورة - مسلّم. فكيف يوصل إلى وضوح الصورة فى ما ليس له صور حسية. كالعَدْل والعِفّة والنزاهة والشرف... إلخ؟ والجواب أن ذلك يتاح لمن يحرص على تدقيق المعانى وتحريرها بالرجوع إلى الحسيات التى استُخلصت منها - أو تُرْجِعُ إليها - تلك الأمورُ المعنوية المجردة - على ما أسلفنا التمثيل له فى مسألة: «مصدر الصورة الذهنية».

وهكذا يرجع بنا تحقيقُ معنى كلٍّ من الألفاظ غير الحسية إلى مُدْرَك حسىّ جُرِّدتْ هى منه. وأقول إن (تحقيق) المعنى هو الذى يرجع بنا إلى أصله الحسى؛ لأن الألفاظ غير الحسية الدلالة إنما تقابلها فى نفوس غير المحقِّقين لها معانٍ هلاميةٌ غائمةُ الحدود، بهيمةُ المعالم، يحتدم الخلافُ حولها بين مستعمليها حتى يتاح لهم ذلك التحقيق. والشأن كذلك فى الألفاظ الحسية الدلالة التى لم تدخل مدلولاتها دائرة الإدراك الحسى؛ إذ يظل تصوُّرُها غائم الحدود والمعالم، مختلفًا تبعًا لظروف (التخيل) الخاصة.

وهكذا يتوقّف وضوحُ المعنى وصِدْق تصوُّره على (رصيد) الخبرة الحسية المكونة له.

وقد أشرنا من قبل[2] إلى توفر فكرة سَبْق التسميات الحسية لما سواها عند العرب، وأن آية نشأة اللغة ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ

---

(١) أبيات القطعة كلها فى لسان العرب (ربع).

(٢) انظر ص ٣ ، ٢٣.

﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ .....﴾ [البقرة: ٣١] يُؤخذ منها ذلك السَّبْق، حيث تقدم العرضُ على طلب التسمية، وما يُعرَض وتُطلَب تسميته لا يكون إلا حسيًا.

وهذا عَيْن ما قرره أئمة اللغويين والفلاسفة العرب. يقول الإمام أبو بكر بن السرَّاج (٣١٦هـ):« واعلم أنه متى تجاذب لفظًا واحدًا جنسان (يعنى فى الاشتقاق من حيثُ ردُّ اللفظ إلى أيهما، أى الحكم بأنه مشتقٌّ منه) فكان أحدُ الجنسين جِسْمًا، والآخَرُ عَرَضًا، فالأَوْلى بأن تجعلـ(ـه) الأصلَ (هو) الاسمُ، نحو قولهم: النَّبْت والنَّبات. وقالوا أنبت يُنبت إنباتًا. فإنما ينبغى أن ئجعل أنبتَ يُنبت مشتقًّا من النَّبْت»[1] اهـ. وهو يعنى أن كلمة «نبت» هنا اسمُ عينٍ مجسَّم محسوس؛ فهو الأَوْلى بأن يُعزَى إليه اشتقاق الفعل« أنبتَ»؛ أى أن الفعل «أنبت» مشتقٌّ منه.

ويقول ابن سينا: «إن الإنسان قد أوتى قوة حسية ترتسم فيها صُوَرُ الأمور الخارجية (أى الحسَّة)، وتتأدّى عنها إلى النفس، فترتسم فيها ارتسامًا ثانيًا ثابتًا. فللأمور وجود فى الأعيان، ووجود فى النفس يَكُون آثاراً فى النفس، ثم اختُرِع الصوت، ليُدَلَّ به على ما فى النفس من أثـَر»[2].

إن لوضوح المعنى ثمراتٍ بالغةَ الأهمية؛ فهو يتيح لمستعمل اللغة أن يختار لكلامه وكتاباته المفردات والعبارات الدقيقة التى يحسنُ أن تؤدِّى عنه ما يريد أداءه بأمانة وصدق، ويتيح للمستمع تبيُّنَ المعنى وضَبْط المراد على الوجه الذى ينبغى، ويتيح لمفسِّر القرآن الكريم والحديث الشريف الدقّة فى عملهما. وهذا بدوره يؤدى إلى فقههما، وسلامة استنباط الأحكام والتوجيهات منهما، وكذا يتيح لشارح الشعر والنثر وناقدهما ميزانًا وضابطًا قويمًا. وأخيرًا فإن وضوح معانى المفردات والعبارات يحُدّ مما يصحب الاستعمالاتِ الغائمة والمائعة من تغير فى الدلالات، يساعد فى تغيُّر اللغة نفسها.

---

(١) رسالة الاشتقاق لابن السراج ص ٢٤. وانظر كذلك ص ١١ من سِرّ اللَّيال لأحمد فارس حيث قرّر هذا المبدأ أيضًا.

(٢) العبارة لابن سينا (تح: محمود الخضيرى، مراجعة د. إبراهيم مدكور) ١-٦.

تاسعاً: استحضار الصورة الذهنية :

المقصود هنا هو استحضار الصورة الذهنية حين التعبير الكلامى نطقًا أو كتابةً. ومعنى استحضار الصورة الذهنية أن يكون هناك مقابل ذهنى للصياغات الكلامية موازٍ لها فى الوجود وعند الاستعمال. ومع أن هذا هو المفروض فى النظرية العربية بحكم سَبْق المعنى إلى الوجود، ومجىء اللفظ للتعبير عنه، فإن هناك ما يدعو إلى التعرض لاستحضار الصورة الذهنية هنا، دون أن يكون هذا من باب تحصيل الحاصل. وهذا «الداعى» يتجلى فى أمرين- ونحن نقدم أولهما، رغم طول الكلام عليه؛ لأنه ألصق بتصور الاستحضار-:

فأول الأمرين: هو التنويه باهتمام لغتنا العربية برصانة الكلام، ومقصوديته، ومسئولية البشر عن «حصائد ألسنتهم» لتجنب لَغْوِ القول، وما لا يعبِّر منه عن فكر ومعان. وقد حَظِى هذا الاهتمام بتأكيدٍ جاء فى صورة أَمْرٍ من أشرف رمز للعرب والعربية – سيدنا محمد ﷺ – إلى سيدنا على - كرم الله – وجهه – نصُّه: «سَل اللهَ الهُدَى» وفى رواية: «قُلْ اللهم اهْدِنى وسدِّدنى. واذكر بالهُدَى هدايتَك الطريقَ، وبالسَّداد تسديدَك السهمَ».

قال فى اللسان -شرحا لهذا الحديث- :«والمعنى: إذا سألت الله الهُدى فأَخْطِرْ بقلبك هدايةَ الطريق وسَلِ الله الاستقامة فيه، كما تتحراه فى سلوك الطريق؛ لأن سالك الطريق يلزم الجادّة ولا يفارقها؛ خوفا من الضلال. وكذلك الرامى إذا رمى شيئا سدَّد السهم نحوه ليصيبه، فأَخْطِرْ ذلك بقلبك؛ ليكون ما تنويه من الدعاء على شاكلة ما تستعمله فى الرمى»[1]اهـ. وواضح أن (الأمر) فى الحديث المذكور حَثٌّ على أن يستحضر الداعى- فى ذهنه عند دعائه –

---

(١) لسان العرب (هدى) وبعضه فى (سدد)، وانظر كذلك «النهاية فى غريب الحديث والأثر».

معنى ما يدعو به. هذا المعنى هو الصورة الذهنية التى يعبر عنها كلامه. فلفظ «اذكر» مقصود به الذِّكْر القلبى الذى هو ضد النسيان والترك، وهذا هو ما عبّر عنه فى شرح الحديث بقوله: «أَخْطِر بقلبك».

لكن هنا ما يقتضى التوضيح : ذلك أن الهداية والسداد اللذين صدر بشأنهما ذلك التوجيهُ النفيس كانا أمرين مجازيّين: التوفيق لما هو رَشَدٌ وصواب فى أمر أو أمور عَرضَتْ أو تعرِض (شراء أو بيع أو سفر أو نوع تجارة أو اختيار ذِكْرٍ بعينه أو أىّ نشاط) ولم يكن المقام مقامَ دعاء بالهداية إلى طريق مادى يُسلَك ليُوصَل به إلى مكان، كما لم يكن مقامَ تسديدِ سهمٍ إلى صيد مثلاً.

لكن التوجيه فى الحديث الذى أسلفناه أَمْر باستحضار الصورة الأصلية، أو الحقيقية المادية، للهداية والتسديد؛ فهل يكون الأمرُ كذلك فى كلّ استعمال للغة؟ ...الذى يعطيه الحديث الشريف الذى معنا هو ما يلى:

(*) أن التوجيه فى الحديث الشريف قُصِد به ضرورة حضور القلب عند الدعاء، أى عدم الغياب والغفلة عن المدعُوّ به – كما يحدثُ منا كثيرًا عندما نردِّد أدعيةً أو نحوها بصيغٍ نحفظها، فنُجريها على ألسنتنا، فى حين تجرى خواطر قلوبنا بأمور أخرى، بل إن فقه الحديث يوجّهنا إلى التزام حضور القلب فى كل كلامنا.

(**) أن يتعلق ذلك الحضورُ بما يوثّق ويحقّق صُوَر المعانى التى نقصدها بالدعاء، وهذا الذى يوثّق ويحقّق هو المعانى الحَرْفية، أى الحقيقية لما نقوله، أى الصُّوَر الحسية التى تولَّدتْ منها المعانى المجازيةُ المرادة التى ندعو بها – كالذى فى الحديث الشريف الذى معنا.

(***) ومع ما سبق، فلا شكّ أن التوجيه يتضمَّن استحضارَ المقصود بالدعاء من باب أَوْلى، وهو الهداية إلى الرُّشَد فى الأمور والصواب فى الفِكْر؛ وكأن الحديث حضٌّ على تمام تدقيق ما يُدْعَى به وتحريره، من ناحية، وعلى تمام استحضاره فى القلب، من ناحيةٍ أخرى.

وقد نبّه الأئمة اللغويون إلى ضرورة هذا الاستحضار فقال أبو هلال: «إذا أردتَ أن تصنع كلامًا **فأخْطِرْ معانيه ببالك**، وتَنوَّقْ له كرائمَ اللفظ، واجعلها على ذِكْرٍ منك» «وإذا أردت أن تعمل شعرًا فأحضِرْ المعانى التى تريد نظمَها فكرَك وأخطِرْها على قلبك»[1]. هذا إلى ما سبق من ذكر **القصد** فى تعريف المعنى كما فى قوله: «إن المعنى هو قَصْد قلوبنا إلى ما نَقصِد إليه من القول»[2]، وكما جاء فى شرح الشَّمْسِيّة: « المعنى هو الصورة الذهنية من حيث إنه وُضع بإزائها اللفظُ؛ أى من حيث إنها **تُقصَد باللفظ**»[3] فهذا يؤكد ضرورة استحضار الصورة الذهنية للكلام بوجه عام، أعنى: دون تفصيل. والمُجمل يُحمَل على المفصَّل. فمن حقّنا أن نتخذ ما قيل (فى رموز ١، ٢، ٣) آنفًا موقفًا لعلمائنا- أو لتراثنا – فى هذه المسألة.

* * *

وعلى ذلك فإن الخلاصة فى هذه المسألة أن الكلام بوَعْى يقتضى استحضارَ الصور الذهنية الحسية، إن كانت هى المقصودة، أو استحضارَها مع استحضار المراد تدقيقًا وتعيينًا- كما فى حالة التشبيه والاستعارة وحالة المجاز المرسل، كقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [الجاثية: ٥]، فيُستَحضر المطر وكونه سببًا للرزق المتمثل فى الحبّ والأبّ. وكذا يكون الحال فى الكناية الاستنباطية (طويل النِّجاد) والتمثيلية (شقّ عصا الطاعة)، والتعريض – كما تقول : أنا لا أخون الأمانة – فى مواجهة من تتهمه بخيانة الأمانة، دون أن تصرِّح بذلك، وهكذا.

---

(١) ينظر: «كتاب الصناعتين» (تح: البجاوى..) ١٣٣، ١٣٩.

(٢) ينظر: «الفروق» لأبى هلال فى الفرق بين الحقيقة والمعنى (دار الآفاق الجديدة) ص٢٥.

(٣) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون (تح: بسج) ٣/ ٣٨٠.

على أنه ينبغى أن نضمِّن تلك الخلاصة أن الناس يتفاوتون فى هذا الاستحضار بحسب طبائعهم العامة، وبحسب تنبُّه ذهن المتكلم أو ذهوله، وبحسب مدى جِدّة الكلام أو جِدّيّته وخَطَره..فمواقف التعليم والمناظرة الفكرية وتدافُع التهم أو المسئولية...تقتضى حضورَ الذهن والصور الذهنية للكلام، وأمَّا مواقف الكلام المكرور والتلقائى، وما إلى ذلك، فتَضمحِلّ فيها الصورُ الذهنية للكلام المقول.

أما **ثانى الأمرين** فهو إبراز موقف نظرية المعنى العربية من النظريتين الأوربيتين: السلوكية، والسياقية. **فالسلوكية** تقوم على «الجانب الممكن ملاحظته علانية» استجابة للكلام، وتعدّه هو معناه، وتشكّك «فى كل هذه المصطلحات الذهنية مثل العقل والتصور والفكرة»[1]. والنظرية العربية تقف فى الجانب المضاد لهذه النظرية السلوكية؛ إذ إن النظرية العربية تعرف لخصيصة العقل الإنسانية (الذهن وعملياته) دورَها فى تحديد ما يقال وما يُفْعل إزاء ما تُواجه من أقوال وأفعال؛ ومن ثَمَّ فهى ترفض اختزال هذه الخصيصة فى علاقة مثير واستجابة أو استجابات محددة خارجية أو ظاهرية (أى لا تمر عبر الذهن ولا يتحكم فيها) فى حين أن الاستجابات المتوقَّعة قد تتخلف حتى مع الحيوانات[2].

وأما موقف النظرية العربية إزاء **نظرية السياق** – التى تَعُدّ الكلمة عجينة صوتية (أو خطّيّة) يتحدد معناها ويختلف تبعًا للموقف الذى استُعمِلت فيه، أو الكلام المحيط بها[3] = فإن النظرية العربية تعرف أن وراء كل لفظ (رصيدًا) ذهنيًّا من المعنى/ وُجد ذلك اللفظُ ليعبر عنه. قد يَتَلوّن ذلك الرصيد أو يتعدّل

---

(١) «علم الدلالة» د. أحمد مختار عمر ٥٩. والنظرية السلوكية مفصلة في ٥٩ – ٦٧ منه.

(٢) بعض هذا النقد فى المرجع السابق ٦٢ – ٦٧، وسيأتي سائره في الفصل الثامن.

(٣) تفصيل نظرية السياق فى المرجع السابق ٦٨– ٧٨.

المراد به تبعًا للوسط الكلامى أو الاجتماعى الذى يستعمل فيه اللفظ، ولكن هُوِيّته وذاته المتمثلة فى (رصيده) الذهنى والتى تُستحضَر - هى أو ما يتعلق بها - عند استعماله = تظل هى هى. فكلمة «حسن» التى مثّلوا بها لاختلاف المعنى حسب السياق[1] إثباتًا لتَبعية المعنَى للسياق = لا تقضى بما قالوه قضاءً حاسمًا، فالصواب أن الذى اختلف هو **المراد** من الصفة حسب مجال الوصف. لكن كلّ ما يراد بها داخلٌ فى **معناها العام**، وهو مدح الشىء **واستحسانه** من الحيثية التى هى مناطُ المدح فيه (ذات شخص، أو مهارته فى مهنته، أو كفاية كمية الشىء، وسلاسة المدة الزمنية وخلوها من المنغصات) فهذا المدح والاستحسان هو مقابل الصورة الذهنية التى هى ثابتة، وتُستحضر عند استعمال كلمة «حسن»، وينتمى إليها كلُّ ما يراد بصفة «حسن»؛ بدليل أنه لا يمكن أن تستعمل بمعنى «قبيح».

وخلاصة قيمة ذكر استحضار الصورة الذهنية فى مواجهة النظريتين المذكورتين أنهما تُطْفِران الأصل الذهنىّ للمعنى حين الكلام، فى حين أن النظرية العربية ترجع إليه وتستحضره.

❑ ❑ ❑

(١) ينظر السابق ٦٩.

عاشرا: الصورة الذهنية وعمليات الإدراك :

قد تبدو العلاقةُ بين معالجة المعنى معالجةً لغوية متخصصة – وبين مسألة «الإدراك» بعيدة، ولكن الحقيقة أن معالجة المعنى وثيقة الصلة «بالإدراك» والعمليات التابعة له (وأهمها التفكير والتذكر). ذلك أن المعانى اللغوية للأشياء هى صورها الذهنية – كما قررنا، وهذه الصور الذهنية هى عَيْنُها التى **يُعَدّ تكوُّنها فى الأذهان** إدراكًا لتلك الأشياء؛ أى معرفة بها. كما أن استحضار الصورة الذهنية للشىء هو مستوى من تذكُّره، وأخيرًا فإن الصور الذهنية هى مجال تصرف الذهن فى المعانى، ذلك التصرف الذى هو التفكير.

ولنفصل الأمرين (علاقة الصورة الذهنية بالإدراك وبالتذكر) ثم نعقد فصلاً للصورة الذهنية والتفكير.

(١٠-١) الصورة الذهنية والإدراك :

مرّ بنا أن معنى اللفظ «هو الصورة الذهنية لمسمّاه – من حيث وُضع بإزائها اللفظُ الدالُّ على ذلك المسمَّى». والصورة الذهنية للشىء تحصل بتصوُّره، وتصوُّر الشىء إدراك له؛ فالإدراك والمعنى يجتمعان ويتحققان معًا فى التصور الذى يصحبه اسمُ المتصوَّر.

ومصطلحا «الإدراك» و«العلم» يترادفان عندهم على معنى «الصورة الحاصلة من الشىء عند العقل(الذهن): سواء كان ذلك الشىء مجرَّدًا أو ماديًا، جزئيًا أو كليًا، حاضرًا أو غائبًا، حاصلاً فى ذات المدرك (أو آلته). والإدراك (=العلم) بهذا المعنى يتناول أقسامًا أربعة؛ وهى الإحساس والتخيُّل والتوهُّم والتعقل»، «ومنهم من يخصّ الإدراك بالإحساس؛ فيكون الإدراك قسمًا من العلم[1]». وليس لهذا التخصيص وجه؛ فالكل إدراك وعلم.

---

(١) كشّاف الاصطلاحات (إدراك) (تراثنا ٢/ ٢٨١) بتصرف. وعلى الرأى الأخير ينقسم =

والذى يُهمُّنا هنا هو أن الصورة الذهنية هى لُبّ **المعنى والإدراك** معًا، لكنها من حيث مجرد حصولها فى الذهن عن الشىء هى **إدراك** له، ومن حيث إرصاد اسمه إزاءها **معنى**. وقد أسلفنا من كلام زين الدين الساوِى ما يؤخذ منه هذا[1]، وقاله غيره أيضًا. فكأن أول تحصيل الصورة إدراك، واستقرارها معنًى.

(١٠-٢) أما التذكر فيكاد يكون تجديدًا للإدراك، ذلك أنه - فى هذا المستوى الذى نعالجه- ما هو إلا استحضار الصورة الذهنية التى هى معنى اللفظ، فحضور المعنى فى الذهن عند ذكر اللفظ الموضوع له هو فى الحقيقة نوعٌ من التذكر، وكذا استدعاء المعنى اللفظ. وهذا يتأدى أيضا مما جاء فى قول الساوِى المشار إليه «مِثْلُ ما إذا كان له اسم فَنُطِق به تمثُّل معناه فى الذهن مثل تمثُّل معنى (المثلَّث) أو (الإنسان) فى الذهن»[2] (أى عند ذكر أىٍّ من اللفظين). وقد صرّح غيره بذلك فى مواضع- إذ قالوا: «الدلالة (الوضعية) كَوْنُ اللفظ بحيث يَفْهمُ منه المعنى العالمُ بالوضع **عنده** (أى عند ذكر اللفظ) سواء كان **بسماعه**، أو **بمشاهدة** الخط الدال عليه، أو **بتذكره**»[3]، كما قالوا: «إن دلالة اللفظ الوضعية إنما هى بتذكر الوضع، وبعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهومًا؛ لتوقف التذكر عليه (أى على الوضع)؛ فلا معنى لفهمه إلا فهمُه من حيث إنه

= العلم إلى إدراك (وهو الإحساس)، وإلى تخيل وتوهم وتعقل (آلته) حسب فكرهم.

(١) هو قوله فى «البصائر» ٦: «والتصور هو حصول صورة شىء ما فى الذهن فقط مثلُ ما إذا كان له اسم فنُطِق به تمثل معناه فى الذهن كتمثل معنى «المثلث» أو «الإنسان» فى الذهن».

(٢) «البصائر النصيرية» ٦.

(٣) «كشاف اصطلاحات الفنون» (تراثنا) ٢/ ٢٨٨- ٢٨٩، وينظر ٢/ ٢٨٤ حيث ذكر صورًا أربعًا للتلازم بين الدال والمدلول على مختلف المستويات، وهذا التلازم من صور التذكر، أو من صور التعبير عنه.

مطلوبُ المتكلم، والتفات النفس إليه بهذا الوجه»[1]. فجعلوا الفهمَ تذكُّرَ الوضع، والفهم إدراك أيضًا.

وإذ قد بَلغْنا انعقاد الصلة بين المعنى والإدراك، فإن من المناسب أن نذكّر هنا بما أسلفناه من أنهم عرفوا منذ القرون الأولى ما يسميه التربويون المحدثون بقاءَ أثر التدريب، وانتقاله؛ فقد قرروا أن «الصورة العقلية إذا حَصَلَتْ فى العاقلة (يقصدون القوة العاقلة أى الذهن) لا يجب زوالها، وإذا زالت سهُل استرجاعها من غير حاجة إلى تجشم كسب جديد». كما قرروا: «أن النفس إذا كانت خاليةً عن العلوم كان تصوّرها لشىء من الحقائق عسيرًا جدًّا، وإذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهُل انتقاشُها به»[2].

❑ ❑ ❑

---

(١) السابق ٢/ ٢٩١.

(٢) السابق (صورة) ٤ / ٢٢٩.

حادي عشر: الصور الذهنية والتفكير:

جاء فى تاج العروس أن «الفِكْر: إعمالُ النظر/ : إعمالُ الخاطر فى الشىء. التفكر: التأمل». وفى «التعريفات»: «التفكُّر: إحضار ما فى القلب من معرفة الأشياء/ تصرُّف القلب فى معانى الأشياء لدرك المطلوب» «الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول»[1].

ونقول إن هذا الشىء الذى يُستحضر، ويُتأمَّل، ويُعمَل فيه النظر أو الخاطر، ويُتصرَّف فيه، هو معانى الأشياء، كما قال الشريف الجرجانى. وقد عبّر زين الدين الساوِى عن هذا الاستحضار والإعمال والتصرف بقوله: «الفِكْر: حركة ذهن الإنسان نحو **المبادئ**؛ ليصير منها إلى **المطالب**»[2].

وفصّل هذه الحركةَ بقوله فى موضع آخر: «إن ذهن الإنسان تحصُل فيه صورُ الأشياء الموجودة خارج الذهن وماهياتها» (ونقول: إن هذه الصور هى ما سماه **المبادئ**)، «ثم الذهن قد يتصرف فيها بأن يَحكُم ببعضها على بعض، ويُلحق ببعضها أمورًا ليست منها، ويُجرّد بعضَها عن عوارض خارجةٍ عن حقيقتها؛ فتصرف الذهن يجعل البعض حُكْمًا والبعض محكومًا عليه..»[3] (وهذا إجمال ما سماه المطالب). وقد ترك«الساوِى» فى هذا التفصيل وظيفة من عملية التفكير هذه، وأجْمَلَ أخرى – أو نقول إنه أجملهما: فالأولى هى: الربط بين الصور الذهنية؛ للتشابه بين أصولها فى الهيئة، أو الوظيفة، أو النسبة، أو العلاقات. والوظيفة الأخرى هى الاستنتاجات والاستنباطات (=المطالب) المستولَدة من

---

(١) التعريفات للجرجانى (التفكر، والفكر) وانتقينا تعريفين (من تسعة تعريفات للتفكر، وقدّمنا ما يتناول مرحلة أسبق).

(٢) البصائر النَّصِيرية لزين الدين الساوى(تح:العلامة الشيخ محمد عبده نشر مكتبة صبيح)ص ٣٥٩.

(٣) السابق ص ٩.

ترتيب الصور، وتركيبِها بعضها مع بعض. وهما من أهم روافد الفِكْر ومعطياته- أيضًا. هذا مع سبق ذكر الجاحظ وابن وهب تلك الوظيفة الأخيرة بقول الأول: «والمعانى... الحادثة عن فِكَرهم» والثاني «البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب»[1].

وبناء على كثرة الأشياء التى تحيط بنا، واختلافِها واختلاف المطالب أيضا حَسَب بيئاتنا وظروفنا، بما يفوت الحصر؛ فإن عمليات الربط والترتيب بينها تتفاوت اتساعًا، وتتفاوت تشعُّبًا، وتتفاوت تراكمًا وتركُبا، وتتفاوَتُ دقّةً - بما يفوت الحصر أيضًا. ويساوقها ويسابقها التفاوتُ فى الاستنتاج إلى ما شاء الله. ولذلك التفاوت أُسُسٌ كثيرة؛ كالاستعداد الفطري، واختلاف البيئات، والثقافة والتعليم، وطاقات البدن، والمطالب والظروف المثيرة للنشاط؛ فالناس يتفاوتون فى التفكير تفاوتًا لا يكاد يُضْبَط.

التفكير يجرى بالصور الذهنية وبالألفاظ معها :

ومن المهم فى مقامنا هذا أن نبيّن أن علماء العرب -منذ القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى- على الأقل، أبدَوْا رأيهم فى عملية التفكير وعلاقتها بالصور الذهنية وبالألفاظ المعبرة عنها:

يقول زين الدين الساوِى (نحو ٤٥٠هـ) «وفِكْر الإنسان فى ترتيب المعانى قلّما ينفكّ عن تخيل ألفاظها معها، حتى كأن الإنسان يناجى نفسَه بألفاظ متخيَّلة إذا أخذ فى التروّى والتفكُّر»[2].

وجاء فى تعليق الشريف عليّ بن محمد الجرجانى (٨١٦ هـ) على قول قطب الدين محمود بن محمد الرازى (٧٦٦هـ): «لا شُغْل للمنطقى من حيث هو

---

(١) ينظر: « البيان والتبيين » ١/ ٧٥. والبرهان في وجوه البيان ٥٦.

(٢) البصائر النصيرية ص ٩.

منطقيٌّ بالألفاظ... لكن لمّا توقَّفتْ إفادةُ المعانى، واستفادتها، على الألفاظ صار النَّظَر فيها مقصودًا ...»، قال الشريف: «فالمنطقى إذا أراد أن يعلّم غيره مجهولاً تصوُّريًّا أو تصديقيًّا بالقول الشارح (= شرح المفردات)، أو الحجة (تركيب القضايا)؛ فلا بدّ له هناك من الألفاظ (يعنى التعبير الصوتى أو الخطى الذى ينوب عنه) ليُمْكِنه ذلك. وأما إن أراد أن يحصّل هو لنفسه أحدَ المجهولين بأحد الطريقين (وهذا هو عين التفكير) فليس الألفاظ هناك أمرًا ضروريًّا؛ إذ يُمكنه تعقُّلُ المعانى مجردةً عن الألفاظ، لكنه عسير جدًّا؛ وذلك لأن النفس قد تعوّدتْ ملاحظةَ المعانى من الألفاظ، بحيث إذا أرادت أن تتعقّل المعانى وتلاحظها تتخيّل الألفاظ، وتنتقل منها إلى المعانى، ولو أرادت تعقُّلَ المعانى صِرْفةً صعُب عليها ذلك صعوبةً تامّة- كما يشهد به الرجوعُ إلى الوجدان..»[1].

واستمرّ هذا المعنى بعد الشريف الجرجانى أيضًا[2].

❑ ❑ ❑

---

(١) تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازى، وهو شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين عمر بن على القزوينى الكاتبى (٤٩٣هـ)، ومعه حاشية للشريف الجرجانى (مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٢هـ- ١٩٣٤م) ص ٢٨.

(٢) ينظر: حاشية الشيخ محمد أحمد بن عرفة الدسوقى (١٢٣٠هـ) على شرح الخبيصى (١٠٥٠هـ) لتهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازانى (٧٢٢- ٧٩٣هـ) (مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م) ص ٨٣.

ثانى عشر: الصورة الذهنية (المقابلة للألفاظ) وأثرها فى استمرار اللغة:

ذكر الأئمة العرب من خصائص الصورة الذهنية (التى هى معنًى لغوىّ) خصيصتين تُهِمّاننا هنا: **أولاهما**: أن «الصورة العقلية (=الذهنية) للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المُدرِكة (=الذهن) بسببَ حصول صورة الكيفية القوية فيها»[1].

* وهذا معناه:

(أ) أن الذهن يسع الصُّور (أى المعانى) الضعيفة؛ أى التى ليست جيدة الانتقاش فى الذهن- بسبب أنها كانت غامضة حين تلقّاها الذهنُ، أو بسبب أن الذهن كان – حين تلقّيها – غيرَ كامل اليقظة أو الالتفات إليها مثلاً- الذهن يسع هذه الصور الضعيفة، مع اتساعه وقبوله فى نفس الوقت للصور القوية، سواء حَصَلَتْ هذه الصور القوية للشىء نفسه فى تلقٍّ آخر، أو كانت الصور القوية لشىء آخر مختلف. ثم إن الصورة القوية لا تتسبب فى زوال الصورة الضعيفة.

(ب) وأن طاقة الاستيعاب عند الذهن بالغة السَّعَة؛ حيث لا ينفكّ – منذ الصغر إلى نهاية العمر – عن تلقّى سيل من الصور الحسّية والمعنوية لا تُلغى إحداها الأخرى. وهذه الجزئية عن طاقة الذهن صحيحةٌ تؤكّدها الدراسات الحديثة، لكن الذى يُهِمّنا فى هذه الخصيصة هو عَدَمُ زوال الصور الضعيفة؛ وهذا يعنى أن المعانى اللغوية لا تزول من الذهن فى الظروف العادية حتى لو كانت ضعيفة فى الأصل.

* **ثانية الخصيصتين** «أن الصورة العقلية (= الذهنية- ونحن نخصّ منها ما هو معانى مفردات أو عبارات لغوية) إذا حَصَلَتْ فى القوة العاقلة (= الذهن):

---

(1) «كشاف اصطلاحات الفنون» (تراثنا) ٤ / ٢٢٩.

لا يجب زوالُها، وإذا زالت سهُل استرجاعها من غير حاجة إلى تجشُّم كَسْب جديد»[1].

وهذا معناه:

(أ) أن الصور الذهنية (= المعانى) من شأنها الثبات والبقاء فى الذهن. وتعبيرهم بأنها «لا يجب زوالُها» يعنون به أنها لا تزول-ضرورة – بسبب مزاحَمة من صور أخرى، أو بسبب تعمُّد (غَسْل مُخّ مثلاً) – وذلك فى الظروف المعتادة طبعًا.

(ب) أن الصور الذهنية إذا زالت لبعد عهدٍ باستعمال مُقابِلها (= اللفظ) مثلاً، فإنها يسهُل استرجاعها. وهذه النقطة لها معالجة تفصيلية أخرى. لكن الذى يُهِمّنا فى هذه الخصيصية أيضًا هو ما تضمّنته من التعبير عن قوة ثبات الصور الذهنية- أى المعانى – فى الذهن. ولأبى حيان التوحيدى (٤٠٠هـ) تعبير عن قوة هذا الثبات فيه تصوير وطرافة؛ يقول: «والمعانى تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحّد بها والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورةُ [يعنى الصورة الذهنية التى هى المعنى] عند النفس قُنْيَة ومَلَكة»[2] فتعبيره **بتوحّد** الصورة والنفْس معا، وتعبيره عن تحصيل النفس الصورةَ **بالاقتناء**، كلاهما تعبيرٌ طريف عن حوز الذهن للصورة حيازة دائمة. وكلمة «مَلَكة» تصلح أن تفسَّر هنا بالمِلْكية؛ فتكون تأكيدًا لمعنى الاقتناء الدائم. كما تصلح أن تفسَّر بأن الصوَر إذا ترادفتْ فى الذهن على المعنى –أو على جنس من المعانى–ربّت عند صاحب ذلك الذهن مَلَكة (أى قدرة أو مهارة راسخة دائمة) من جنس المعنى ذاك، ونحن هنا يكفينا التعبير بكلمة قُنْيَة.

وبعد، فإن الصور الذهنية هى التى قُوبلت بها –وبأصولها- الألفاظ؛ أى

---

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون» (تراثنا) ٤/ ٢٢٩.

(٢) من المقابسات لأبى حيان ص ١٤٥.

وُضعتْ لها؛ أى أن الصور هى «الرصيد» أو المخزون الذهنى الذى وُضعت الألفاظ إزاءه. وبقاء «الرصيد» الذى هو الأصل يحتّم بقاء الألفاظ المعبّرة عنه، أو على الأقل يُساعد على هذا البَقاء. وهذا يفسِّر احتفاظ الإنسان بمفرداته ومعانيها عشرات السنين، حتى لو قضت ظروفٌ (هجرة أو تسلط استبدادى) بترك استعمالها.

فإذا انتقلنا من المستوى الفردى إلى المستوى الجماعى، تبيّن لنا أن احتفاظ الأجيال المتتالية بالصور الذهنية لمفردات لغتهم، هو الذى يؤدِّى إلى استمرار هذه اللغة وبقائها.

* وهناك عوامل تساعد فى بقاء الصوَر؛ ومن ثَـمّ بقاء المفردات والعبارات، أعنى بقاء اللغة:

١- فمن هذه العوامل: الدَّأب فى متابعة دراسة معانى المفردات وتحريرها (بالإضافة إلى التدقيق فى ضَبْط المفردات نفسها بالطبع)، فالدراسة تستبقيها، والتحرير يدقّق الصوَر الذهنية؛ فلا تُحرَّف أو تتغير؛ ومن ثم يظلّ معنى المفردة ثابتًا، أو على الأقل يتباطأ تغيره، ويبقى قريبًا من أصله. وفى لغتنا العربية شاهد حى لهذا: فنحن ندرُس الآن الشعر الجاهلىَّ المُنشَأ فى القرن الخامس أو السادس الميلادى، ندرسه مباشرةً، أعنى دون ترجمة، ونُدرك معانيه- أى صوَره الذهنية- التى وُضعتْ لها مفرداته مع وضوحِ أكثرِ هذه الصور؛ وذلك بأثر متابعة الأجيال دراسةَ اللغة العربية منذ نزول القرآن الكريم محافظةً عليه.

٢- أن أكثر المسمّيات بالألفاظ هو: إما ثابت الصورة التى كان عليها منذ أقدم ما عُرف من لغتنا العربية، وقد أشار إلى هذا القسم الإمام الفخر الرازى(٦٠٦هـ)[1]. وإما أنّ تغيُّره منصبٌّ على الشكل أو الهيئة العامة، دون الغرض منه، أو الوظيفة التى يؤدّيها. وعلى كلا الأمرين فإن الصورة الذهنية

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (الغد العربى) ١/ ٥٤.

لهذه المسمَّيات تظلّ كما هى دون تعديلٍ يُذكر.وهذا بدوره يُبقى الألفاظَ التى هى أسماء لهذه المسميات، أو يساعد فى بقائها فى دائرة الاستعمال الحىّ الذى تقف وراءَ الألفاظ فيه صورٌ صحيحة واضحة. ومن أمثلة ما ظلت صورتُه كما هى: السماء، والنجوم، والشمس، والقمر، والأرض، والجبال، والسحب، والمطر، والحيوانات، والنباتات. ومن أمثلة ما انصبّ تغيُّره على الشكل: البيوت وفُرُشها: الأسرّة، والوسائد، والكراسى، والكتب، والأقلام، والمدارس، ووسائل الطهى، وإعداد الثياب... إلخ.

٣- أن حضور الصورة الذهنية ووضوحها يساعد - بل يكاد يكون هو السند الأساسىّ- على استحداث مفردات من نفس الجذر المعبِّر عن الصورة؛ لتعبّر هذه المستحدثاتُ عن معان (=صور) **مشتقة من الصور** التى وُضعت لها المفردات القديمة للتركيب. وبهذا يكون ما استُحدث من مفردات لغوية مناسبًا لأصوله التى اشتُقّ منها فى المعنى واللفظ، ولا يكون غريبًا عنها. وهذه صورة أخرى من صور بقاء اللغة واستمرارها، حيث تكون المفرداتُ المستحدَثة هى من جنس المفردات القديمة أو السابقة، ومتولّدة منها تولُّدًا مشروعًا؛ فتحييها وتبقيها.

❑ ❑ ❑

الفصل السادس

تفصيل الكلام عن وضع اللفظ إزاء المعنى

أسلفنا أن المعنى هو الصورة الذهنية لمسمًّى اللفظ، من حيث وُضع اللفظ بإزائها.

فما معنى «الوضع» فى عبارة «وَضْع اللفظ إزاء المعنى»؟ ومَنْ وضع الألفاظ العربية لمعانيها؟ وعلى أى أساس وَضَع؟ وكيف يتم ذلك؟ وهل مازال باب وضع الألفاظ للمعانى متاحًا؟ ومَنْ له حق الوضع؟ هذا ما سنتناوله فى هذا الفصل:

أولاً: معنى وضع اللفظ إزاء المعنى:

العبارة القريبة عن معنى الوضع المقصود أنه الإتيان بلفظ وإرصاده ليكون هو المقابل لمعنًى معين يُراد التعبير عنه. أما العبارة الاصطلاحية فإن الشريف الجرجانى (٨١٦هـ) عرَّف الوضع بأنه: «**تعيين اللفظ للدلالة على المعنى** بنفسه-أى ليدل بنفسه - لا بقرينة تنضم إليه (ثم قال)...ولا بدَّ للواضع فى الوضع من تصوُّر المعنى: فإنْ تصوَّر معنًى جزئيًّا، وعيّن بإزائه لفظًا مخصوصًا، أو ألفاظًا مخصوصة متصوَّرة: إجمالاً أو تفصيلاً، كان الوضع خاصًّا؛ لخصوص التصور المعتبَر فيه- أى تصور المعنى- و(كان) الموضوعُ له أيضًا خاصًّا...»[1] انتهى المراد من كلام الشريف الجرجانى هنا[2]. وهو واضح فى أن معنى الوضع

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون: (ط. بسج) ٤/ ٣٣٠ وما بعدها وينظر أيضا: «الكليات» للكَفَوِىّ (مؤسسة الرسالة) ص ٩٣٤.

(٢) الشريف متأثر بمقولات علم الوضع. وخلاصة ما يُهمنا- أخذًا من كلام السعد التفتازانى (٧٩٣هـ) فى «كشاف الاصطلاحات» (بسج) ٤/ ٣٣٢ – أن خصوص =

هو تعيين لفظ – يصاغ ارتجالاً أو اشتقاقًا أو يُختار نقلاً – ليعبِّر عن معنًى محدّد له، وإثباته كذلك فى الذهن. وقد صرّح فيه بضرورة «تصوُّر المعنى»، أى النظر إلى الصورة الذهنية عند الوضع؛ وذلك ليكون تعبير اللفظ عن المعنى دقيقًا مناسبًا له، ولحاله، من الحيثيات المختلفة التى اكتفينا منها – هنا- بإمكان كون اللفظ الموضوع خاصًّا لمعنى خاص كاسم العلَم، أو عامًّا لمعنى عام كالنكرة، أو خاصٍّ كاسم الإشارة(١).

أما الإثبات فى الذهن فقد ذَكَرْنا تعبيرهم عن إثبات الصورة الذهنية بالانتقاش وما إليه، وبيّنا اقتران انتقاش اللفظ بذلك.

ثانيًا : مَنْ وضع ألفاظ العربية لمعانيها ؟

من المسلَّم به عمومًا أن الحُجّة فى دلالة الألفاظ على معانيها هو الوضع(٢) أى وضع الألفاظ لمعانيها.

وهذا يثير تساؤلين: **أولهما:** تعيين البَشَر الذين وضعوا هذه اللغة العربية- أو

= اللفظ والمعنى معًا يتمثّل فى أسماء الأعلام،وأن وَضْع لفظٍ معيّن لمعنًى عام (أى أنه يصلح لأىٍّ من أفراد نوع ما) يكون فى أسماء النكرات؛ مثل اسم «رجل»فهو لأى رجل، ويعدّ وضعًا عامًّا لموضوع عامّ. وهناك العامّ للخاص كألفاظ الضمائر والإشارة.. وكل هذه تسمَّى وضعًا شخصيًّا. ثم هناك ما يسمُّونه الوضع النوعى، كوضع الصيغ (ما كان على صيغة مفعول يدل على من وقع عليه الفعل..) والاقتران بـ«ال» لما يُستعمل فيه. وانظر الموضع المذكور.

(١) الحيثيات المختلفة وأنواع الوضع مفصَّلة فى موضعى: «كشاف الاصطلاحات» و«الكليات» (تح: د. عدنان..) ٩٣٤- ٩٣٥.

(٢) مناط الاختلاف العلمى بشأن «نشأة اللغة» ليس أنها وَضْع (=رَصْد) الألفاظ إزاء المعانى، وإنما هو: مَن الذى وضع تلك الألفاظ؛ أى وضع اللغة البشرية الأولى؟ وكيف وقع هذا الوضع؟ ونحن نصرف النظر الآن عن ذلك الإشكال، ونتكلم عن العربية حسب معلوماتنا عن قديمها وحديثها.

تكلموا بها أولا - فتوارثناها عنهم – عَبْر عشرات القرون – متمثِّلةً فى هذه المفردات والتركيبات العربية، بمعانيها المعروفة لنا، والمسجَّلة – هى أو أصولها – فى المعاجم العربية. فهؤلاء البشر هم الأساس، أى السند القريب أو المباشر، لتخصيص المفردات بمعانيها (أى وضعها لها)؛ أى هم الحجّة لذلك. وهو سَنَد أو أساس أشبه بالنَّقْلى أو الروائى؛ لأننا تلقينا المفردات بمعانيها عن الأقربين لنا منهم، والأقربون تلقَّوْها عمّن قبلهم.. وهكذا إلى الأبعدين.

والتساؤل الآخر: ما الأساس الذى بَنى عليه هؤلاء البشر الأبعدون تخصيصَ كلٍّ مفردة بمعناها؟ وهو أشبه بالأساس الفنى (أى العلمى اللغوى)، أو الدرائى (نسبة إلى الدراية مقابل الرواية).

فأما عن التساؤل الأول، فإن البشر الذين أورثونا هذه اللغةَ العربية: مفرداتِها وتراكيبَها بمعانيها، هم هذا الجنس العربى الذى وُجد فى شبه الجزيرة العربية منذ أقدم العصور التاريخية إلى الآن، والذى انتشر– عبر عصور متعددة – فصار يشغل المنطقة الممتدةَ من الخليج العربى الفارسى شرقًا، إلى المحيط الأطلسى غربًا، ومن أقصى شمال العراق وسورية ولبنان شمالاً، إلى أقصى جنوب اليمن والسودان وما وراءه جنوبًا.

ونظرًا إلى أنه لا توجد منازعةٌ تعتمد على حقائق علمية فى: -

(أ) أن هؤلاء العرب وُجدوا فى شبه الجزيرة العربية – أو فى جنوبها على الأخص – منذ أقدم عصور التاريخ[1].

(ب) ولا فى أن اللغة التى يتعامل بها هؤلاء العربُ كانت واحدة من عدة لغات جِدّ متشابهة؛ بحيث قَضَى العلماء بأنها جميعًا لهجاتٌ– أو كاللهجات –

---

(١) أقوى الآراء أن مهد الساميين الأول هو الجزيرة العربية، وجنوبُها بصفة خاصة. ينظر: المفصَّل فى تاريخ العرب قبل الإسلام د. جواد على ١/ ٢٢٩ – ٢٤٠، وفقه اللغات السامية لكارل بروكلمان (ترجمة د. رمضان عبد التواب)١٢.

للغة واحدة أقدم منها، هى ما سُمِّى السامية الأم[1]- أو بالأحرى العربية الأم[2]؛ لأن منها مفرداتٍ كثيرةً تنتمى إلى الألف الرابع والثالث ق. م وهى عربية خالصة، أو كالعربية الخالصة[3]. واستمر ذلك من أقدم العصور التاريخية حتى القرن الرابع الميلادى.

(جـ) ولا فى أن العربية الفصحى المُبِينة التى هى فى أرقى مستويات الكمال اللغوى العربي، قد وُجدت قبل أول التاريخ الميلادى على الأقل؛ حيث وَصَلَنا من شعر القرنين الخامس والسادس الميلاديين – بَلْهَ ما بعدهما – شعر كثير، تام النضج والكمال اللغوى مفرداتٍ وتراكيب وتعبيرًا عن المعانى- مما يسوّغ افتراض أقدمية لغته عنه بقرون كثيرة. وهو مع ذلك صحيحُ العزو إلى قائليه، أو عصره، برغم تهويش (الاجتهادات) الخاطئة القائمة على ادعاءات وخِلاَبة كلامية[4] تبغى تزييفَ صحّة عَزْوه؛ توطئةً لخلخلة أساس عربية القرآن.

---

(١) هذه المعلومة أصبحت كالبدهيات، ينظر: تاريخ اللغات السامية (إسرائيل ولفنسون) ٢-٦، وفقه اللغات السامية المقارن لموسكاتى وآخرين (ترجمة المخزومى والمطلبى) ص ١٣.

(٢) رجّح علماء أوربيون كثيرون أن العربية هى أقرب لغات الساميين إلى اللغة السامية القديمة؛ منهم أولسهوزن، وبروكلمان، ورايت، وإدوارد دورم. ينظر: «تاريخ اللغات السامية» ٧. و«الساميون ولغاتهم» د. حسن ظاظا ١٨، ٢٠، ٢٥. و«من تراث لغوى مفقود للفراء» د. أحمد علم الدين الجندى ص ١٧٢ ومواضع أخرى من كتابه هذا، وكلاهما رائد كبير وأمين فى الدراسات اللغوية العربية. وإنما قدمنا رأى الغربيين لأنهم ليسوا موضع ادِّعاء بالتعاطف مع العرب. وينظر: المعجم الأكدي أ. د. عامر سليمان عضو المجمع العلمي العراقي جـ١، الأكدية العربية د. علي فهمي خشيم.

(٣) ينظر مثلاً: قاموس اللغات السامية فى آخر «تاريخ اللغات السامية» لإسرائيل ولفنسون.

(٤) أشير هنا إلى ادعاءات مرجليوث ومقلديه بشأن الشعر الجاهلى وقد فنّدها كثيرون ينظر: «مصادر الشعر الجاهلى» د. ناصر الدين الأسد، وكتاب حلقات فى نقل الشعر الجاهلى إلى عصر التدوين د. محمد حسن حسن جبل (تحت الطبع).

ولكن عربية القرآن باقية بحول الله إلى يوم القيامة، برغم ما حاوله الاستعماريون من قبل ويحاولون، وما يرتكبه الآن الخانعون والمفرِّطون وذوو القلوب النَّغِرة على العربية والقرآن الكريم.

(د) ولا فى أننا تلقَّينا اللغة العربيةَ المُبِينة - مفرداتها وتراكيبها ومعانيها - عن عرب القرون الميلادية الأولى، مع ثبوت كونهم لم يُسْبَقوا بجنس بشرى آخر- فى جنوبى شبه الجزيرة - ذى لغة مختلفة تمامًا عن العربية؛ أى لغة غير سامية[1]...

نظرًا لذلك كله، فإن الحكْم بأن هؤلاء العرب القدماء هم أصحاب هذه اللغة العربية، وهم الذين وضعوها، يظلّ صحيحًا تمامًا إلى أن يظهر ما ينقض أيًا من المقررات الأربع السابقة نقضًا علميًا. وعلى ذلك فإن أساس دلالة الألفاظ العربية على معانيها هو وَضْع العرب تلك الألفاظ لمعانيها.

* ثم إن علماء العرب جمعوا ألفاظ العربية التى وَصَلَتْهم من أفواه العرب، ومما أُثِر من شعرهم ونثرهم، ومن القرآن الكريم، والحديث الشريف، وخطب

---

(١) بصرف النظر عن الأباطيل التى بنى لها لويس عوض كتابه «مقدمة فى فقه اللغة»؛ توصُّلا إلى الزعم بأن اللغة العربية فرع من اللغات الهندوأوربية. ونجتزئ فى الرد عليها بقول العلامة الكبير كارل بروكلمان - صاحب أهم المؤلفات الغربية عن اللغات السامية وعن تاريخ الأدب العربى- فى كتابه فقه اللغات السامية (ترجمة د. رمضان عبد التواب) ص ١٤:«لم تصل إلى أية نتيجة كلُّ المحاولات التى قامت لإثبات العلاقة بين اللغات السامية، وبعض الفصائل الأخرى، ولا سيما فصيلة اللغات الهندوأوربية. ولا يهمنا هنا ما إذا كان بين الساميين والهندوأوربيين أصلاً قرابةٌ فى النواحى الجسمية. وإذا ثبت أنه كان بينهما يومًا قرابةٌ شديدة فإن ذلك يعود - على أية حال - إلى عصور بعيدة جدًّا بحيث لم تترك تلك القرابة أى أثر فى اللغة». ولم يكن لويس عوض عالمًا بالساميات، ولا كان ذا ضلاعة فى العربية تؤهله للرأى فيها، إنما بضاعته أدب الروايات الأوربية وترجمتها.

العرب الفصحاء، وحِكَمهم، وأمثالهم، فى عصر الاحتجاج الذى انتهى بنهاية القرن الثانى الهجرى، أو قبله على تفصيل فى هذا[1].

* كذلك فإن العلماء المتقدمين بينّوا معانى تلك الألفاظ أخذًا من العرب والأعراب بسؤالهم عن معانى ما غَمَضَ منها، أو بالرواية عن أولى العلم من الصحابة بالنسبة لألفاظ القرآن الكريم، ثم أخذًا من معرفة هؤلاء العلماء أنفسهم بمعانى الألفاظ لكونهم عربًا فُصَحاء، أو معايشين للعرب الفصحاء، تعاملوا معهم باللغة، وعَرَفوا معانيها بتلك المعايشة وهذا التعامل، ثم عرفوا معاني بعضٍ آخر استنباطًا من السياقات التى ورد فيها اللفظ، والمقام الذى ذُكر فيه. وبعض رابع عَرَفوا معناه استنباطًا من معرفة معانى شقائقه؛ أى الألفاظ التي تشترك معه في تركيب واحد[2].

وقد سجّل العلماء ألفاظ اللغة بعدما جمعوها وعرفوا معانيها على النحو السابق – حسب ما أخذوا عن العرب – فى مدوَّنات اشتُهر بعضها بكتب الصفات؛ كالغريب المصنف لأبى عبيد(٢٢٤هـ)، و«الألفاظ» لابن السِّكِّيت (٢٤٤هـ)، و«التلخيص» لأبى هلال (نحو٤٠٠هـ)، و«مبادئ اللغة» للإسكافى (٤٢١هـ)، و«المخصص» لابن سيده (٤٥٨هـ)، و «نظام الغريب» للرَّبَعى (٤٨٠هـ) وفيها أبواب للمعانى. وبعضها اشتُهر عند المتأخرين باسم المعاجم اللغوية؛ كالعين للخليل بن أحمد(نحو ١٧٠هـ)، ومختصره للزُّبَيْدى (٣٧٩هـ)، و«البارع» للقالى(٣٥٦هـ)، و«تهذيب اللغة» للأزهرى (٣٧٠هـ)، و«المحيط» للصاحب بن عباد(٣٨٥هـ)، ثم «الجمهرة» لابن دريد(٣٢١هـ)، ثم «الصحاح» للجوهرى(نحو ٤٠٠هـ)..إلخ.

---

(١) تناولنا الحديث عن نُطُق الاحتجاج تفصيلاً فى كتابنا : الاحتجاج بالشعر فى اللغة – الواقع ودلالته، فانظره إن شئت.

(٢) سيأتي الكلام عن روافد معرفة المعاني هنا.

ثم معاجم الصيغ مثل «ديوان الأدب» للفارابى(٣٥٠هـ)، و«الأفعال» للسَّرَقُسطى(نحو ٤٠٠هـ).. والمحيط لابن عبّاد، وغيرها من جوامع المفردات وما إليها: مخصصة، أو فى أثناء شروح ككتب أبى عبيدة، والأصمعى، والأخفش، وأبى عبيد، وابن السكيت، والمبرد، وثعلب..إلخ.. وكنوادر أبي زيد وشروح المفضليات وديوان الهذليين... إلخ ولم نقصد الاستقصاء.

ثالثًا : ما أساس وضع العرب ألفاظهم لمعانيها ؟

(هذا هو التساؤل الآخر). والحقيقة أن هذا سؤال يتوجَّه على أهل كل لغة، وهو ما أساس «وَضْع» الألفاظ للمعانى فى لغتهم؟ أى ما أساس وَضْع لفظ بعينه لذلك المعنى خاصة؟

ونقول مخصِّصين اللغة العربية: إن أساس الوضع – أى اختيار لفظٍ بعينه لمعنى بعينه هو **التعبير**، أى تعبير اللفظ عن الصورة الذهنية للشىء المعنِىّ، أى المسمَّى باللفظ – حسب ما أسلفنا فى مسألة «ما وضع له اللفظ»[1]. فاللفظ يُختار للمعنى بشقَّيْه: الشىء الخارجى المسمَّى باللفظ، وصورته الذهنية المكونة من علامة **لافتة** فى الشىء. لكن حَرْفية اللفظ **تعبِّر** عن تلك العلامة أو الخصيصة اللافتة (أى إن اللفظ يصفها أو يُسمّيها) بكلمة أو عبارة، ثم تتَّخذ تلك الكلمة أو العبارة اسمًا لذلك الشىء الخارجى كلِّه.

ولتوضيح ما نريد نقدم التصور الآتى: لنفرضْ أن العربى رأى الكائن المائىَّ (الذى سُمى بعد ذلك **سمكة**) رآه لأول مرة، وأراد أن يضع له اسمًا: إنه يلحظ فى هذا الكائن المائى أنه يرتفع فى الماء، أى يعوم ولا يرسُب **كَرْهًا** (كما يرسُب الحجر مثلاً إذا أُلقى فى الماء)، وهو يعوم ويتحرك بحرية ذات اليمين، وذات الشمال، وإلى أعلى وإلى أسفل؛ وإذاً فهو يرتفع إراديًا أي لا يرسب إلى القاع

---

(١) ينظر ص ٨٧ – ٩١ فى ما سبق.

كرها كما يحدث في كل ما له مثل ثقله إذا وضع في الماء. فاتخذ العربىُّ ذلك الارتفاع الإرادىَّ فى الماء – وهو الذى **لفت نظره** فى ذلك الكائن دون صفاته الأخرى كشكل جسمه أو قِشْره أو تنفُّسه... إلخ- اتخذ ذلك علامةً له يميِّزه بها. ثم إن العربى لديه تركيب (سمك)[1] يعبِّر بألفاظه عن الارتفاع (سَمَكَ الشىءَ: رَفَعَه، والمِسْماك : عَمُود الخيمة...) فاختار لفظ سمكة ليعبِّر به عن الخصيصة التى لَحَظها ذهنُه فى ذلك الكائن، وهى الارتفاع (الذاتى أو الإرادى ادّعامًا)، وبذا وُضعتْ لفظة «سمكة» إزاء الصورة الذهنية لذلك الكائن المائىّ، وسُجِّلتا فى الذهن كذلك، ثم جُعل اللفظ المعبِّر عن العلامة اسمًا **للشىء الخارجى** (المسمَّى) **بجملته** وهو السمكة المعروفة؛ ليُميِّز ذلك الشىء من بين آلاف الأشياء الأخرى بذلك الاسم.

ثم قَبِلَ المجتمع لفظ «سمكة» اسمًا لذلك الحىّ المائى مميِّزًا له عن غيره (وهذا القبول من المجتمع يسمى مواطأة للواضع)؛ وبذا شاع ذلك الاسمُ،

---

(١) هنا لا تساؤل عن سبب الالتفات إلى ملحظ الارتفاع دون غيره من الصفات، فهذا يرجع إلى العربى وظروفه، فقد يَلفته ملحظٌ جوهرى وقد يلفته ملحظٌ نعدّه نحن سطحيًا. وهذا حقّه؛ لأنها لغته يعبّر بها عن حياته. فإذا قيل: إنه على فَرْض تسليمنا بأن العربى لَحَظَ الارتفاعَ دون غيره، فإنه يثور تساؤلٌ آخر هو: لِمَ اختار العربىُّ التعبير عن الارتفاع بلفظ من تركيب (سمك)، دون لفظ من تركيب (رفع) – مع أن كليهما يدل على معنى الارتفاع؟ يمكن أن يقال فى الإجابة:

أ- إن لكل معنًى صوَرًا متعددة، ولكل صورة قيودُها ومذاقها – وهذا حقّ، والعربى يختار ما يُحسّ أنه معبِّر عن شعوره وعن نفسه – وهذا حقه.

ب- تركيب (سمك) يعبر عن الارتفاع **بواسطة شىء يَرفع بلطف دعمًا** أو نحوه كالسِّماك، وهو عود يُرفع به سقف بيت الوبر (= الخيمة) من الداخل. فكأن معنى تسمية «السمك» : الذى يعوم فى الماء، أى يرتفع محمولاً على الماء. وتركيب (رفع) خالٍ من هذا.

وأمكن تحدُّثُ أفراد المجتمع بعضهم مع بعض بلفظ سمكة - قاصدين ذلك الكائن المائى. فعند استعمال لفظ سمكة، أو سماعه، أو قراءته، تطفِر إلى الذهن صورةُ السمك الحقيقى (الخارجى) التى تتمثّل فيها تلك الخصيصة، ووُضع اللفظُ من أجلها.

وبما سبق يتضح أن أساس وضع الألفاظ للمعانى فى اللغة العربية - ومن ثمّ أساس دلالة الألفاظ على المعانى فيها - هو أن الألفاظ **تعبِّر** عن المعانى تعبيرًا حقيقيًّا؛ أى تصفها- أو تصف علاماتها - بلفظ **يسمِّى شيئًا واقعيًّا** فيها، وليست الألفاظ مجرَّد رموزٍ عشوائية؛ ومن هنا فإن هناك ارتباطًا بين الألفاظ والمعانى:

أ- بين اللفظ والصورة الذهنية للشىء المسمَّى؛ من حيث إن اللفظ **يعبِّر** أصلاً عن **عناصر الصورة الذهنية، أو معالمها.**

ب- وبين الصورة الذهنية والشىء المسمَّى؛ من حيث إن الصورة الذهنية هى صورة لخصيصةٍ - أو علامةٍ - **حقيقية** موجودة فى الشىء المسمَّى.

ج- وبين اللفظ والشىء المسمَّى بواسطة الصورة الذهنية التى هى للشىء تصويرٌ، وللفظ مصدرُ تعبير - أى هو معبر عنها.

وبعبارة أخرى فإن الصورة الذهنية **تعبِّر** عن الشىء؛ لأنها صورة علامة فيه، واللفظ **يعبِّر** عن الصورة؛ لأنه يسمى تلك العلامة، **ويعبِّر** عن الشىء، من خلال تسميته علامةً فيه. فالحلقات الثلاث متصلة.

* * *

وبعد، فإننا نعدّ هذه العلاقة التى سمّيناها **التعبير** هى شطر ما سمّاه اللغويون القدماء «المناسبة» فى الوضع؛ أى الألفاظ وُضعت لمعانيها **لمناسبة** بينهما، ولم تُوضع جُزافًا أو عشوائيًّا. وهذه المناسبة هى التى يقول السيوطى بشأنها: «وأما أهل اللغة والعربية فقد كادوا يُطبقون على ثبوت المناسبة بين

الألفاظ والمعانى»[1]. وهو شطر يتمثل فى كون الكلمة تُسمِّى وتعبِّر عن ملحظ متحقِّق فى مسمّاها - أى معناها - تحققًا ماديًا فى المسميات المادية، وله صورة معنوية فى المعنويات.

أما الشطر الآخر من المناسبة فهو أن الحروف المكوّنة لتراكيب العربية (=جذورها) لكلٍّ منها معنى وجرس خاصان به يطّردان له – وإن كانا واسعين، وهما – أعنى معنى الحرف وجرسه- يتّسقان (= يتناسبان) مع المعنى اللغوى الدقيق للكلمة التى يشترك الحرف فى بنائها – حسب ما وضعتْها العرب له. ولتفسير هذا الشطر الأخير بجانبيه وجوه:

أ- منها المحاكاة الصوتية، بأن تكون أصداء حروف الاسم أو اللفظ محاكيةً لصوت الحدث الذى تصوِّره العلامة (وهو الارتفاع فى مثال السمكة الذى ذكرناه)، وهذا السبيل هو مؤدَّى كلام ابن جنى[1].

---

(١) السيوطى يقول هذا تعقيبًا على آراء المتكلمين فى نشأة اللغة (وهى على اتصال جد وثيق بما نحن فيه؛ لأنه إذا كانت اللغة بوضع الله تعالى فلا بد أن تكون هناك مناسبةٌ تامة بين الألفاظ ومعانيها؛ لأن غير ذلك عبثٌ يتنزّه الله عز وجل عنه). فعبّاد بن سليمان الصَّيْمرىّ (نحو ٢٥٠هـ) يرى أن المناسبة بين الألفاظ والمعانى طبيعيةٌ حاملةٌ للواضع على أن يضع. وعبّروا عنه مرة بأنه يرى أن المناسبة ذاتية مُوجِبة(المزهر ١/ ١٦- ١٧،٤٧). والعلاقة الذاتية الموجبة لا تتخلّف ولا تختلف (انظر: حاشية الشيخ محمد عرفة على شرح الخَبِيصِىّ٨٤و ٨٥ وهامش الشيخ الشربينى على جمع الجوامع ١/ ٢٦٥). وعبّاد معتزلىّ يلتقى فى رأيه برأى فرقته المعتزلة. وفى مقابل ذلك رفض أهلُ السنة القول بأن مناسبة اللفظ لمعناه ذاتيةٌ موجبة مع إجماعهم على وقوع هذه المناسبة (حاشية البَنّانى على جمع الجوامع ١/ ٢٦٥، والمزهر ١/ ٤٧ – ٤٨).

(١) فى الخصائص ١/ ٦٥ قال ابن جنى: «إن كثيرًا من هذه اللغة وجدتُه مُضاهيًا بأجراس حروفه أصواتَ الأفعال التى عبَّر عنها» ثم إنه عقد (فى الخصائص٢/ ١٥٢– ١٦٦) فصلاً لإمساس الألفاظ أشباه المعانى – يمكن أن يُعَدّ شرحاً تطبيقيًّا للعبارة السابقة. هذا =

ب- ومنها أن يكون اللفظ ردَّ فعلٍ لوقْع الشىء على الحسّ؛ أى لتلقّى الحسّ إياه؛ أى تعبيرًا عن ذلك الوقْع.

ج- ومنها أن يكون تمثيلاً فى أعضاء النطق للمسمَّى.

ولا نسترسل أو نفصِّل؛ لا فى بسط جانبى هذا الشطر الأخير، ولا فى تفسير وجوهه؛ لأنه موضوع جدير ببحثٍ مستقل. والحسم العلمىّ فيه الآن بعيد المنال، لكن المحقّق أن هناك أساسًا لكل تسمية، هى تعبير اللفظ عن مسماه- حسب ما شرحنا.

رابعاً: أما عن كيفية الوضع: فإن كلام الأئمة المتقدمين عن «معنى الوضع» يتضمّنها إجمالاً – لكننا نأتى هنا بتصوّر مفصَّل نضيفه إيفاء للنظرية.

تصور لمراحل وَضْع اللفظ لمعناه :

أولاً : فى العصور القديمة :

يمكن تصوُّر مراحل وَضْع اللفظ لمعناه فى العصور القديمة على النحو التالى:

أ- وجود شىء فى الخارج ليس له اسم.

ب- يثور اهتمامٌ بذلك الشىء والتفاتٌ إليه لسبب من الأسباب (احتياجٍ إليه، أو إلى منفعته، أو التأذّى به والرغبة فى التخلص من وجوده..).

ج- تُرصَد (أى تُسجَّل) فى الذهن صورة الشىء بسبب الاهتمام به.

د- الصورة تتكون من مَلْحَظ فى الشىء يَلْفِت الانتباه ويُتَّخذ علامةً للشىء (قد يكون الملحظ هو أحد مثارات الاهتمام به من مثل ما سبق، وقد يكون مادّةَ الشىء، أو هيئته، أو صفةً فيه لافتة للانتباه بحيث تصلُح علامة، أو عملاً يؤديه

= بالإضافة إلى إجازته وتقبله ما ذهب إليه بعضُهم من أن أصل اللغات كلّها إنما هو من الأصوات الطبيعية المسموعة «ثم وُلدتِ اللغاتُ عن ذلك فيما بعد» (الخصائص ١/ ٤٦ – ٤٧).

أو يتمّ به) وسوف نخصص لهذا البند ما يفصّله تفصيلا علميًا.

هـ - يتأثر اختيارُ الملحظ - أى الالتفات إليه خاصة وكذلك تكييف وَقْعه على الحس - بكل خِبرات مَن يختار ويكيِّف: مادية أو نفسية.

و- ينشأ من معاناة الشىء - أو من أية ظروف محيطة- شعورٌ بالحاجة إلى التخاطب - أو تداول الكلام - بشأن هذا الشىء.

ز- من أجل إشباع هذه الحاجة يبتكر المحتاج - بالاشتقاق أو الارتجال أو يختار بالنقل - لفظًا يعبِّر عن ذلك الملحظ باعتداده علامةً للشىء: تشير إليه ويراد بها.

ح- يكون تعبير اللفظ عن الملحظ - أو العلامة - التى فى الشىء المراد تسميتُه متأثرًا بوقع الملحظ على الحِسّ، وبالخبرات السابقة، وبموقع الشىء المراد بينها. وهذه الأمور الثلاثةُ -وما يلحق بها- أجملها الإمامُ الجوهرى (ت نحو ٤٠٠ هـ) بما معناه أن الأسماء التى يضعها العربُ للأشياء **«تَتْبع اعتقاداتِهم - لا ما عليه الشىءُ فى نفسه»**[١] بمعنى أنهم يُسمُّون الشىء حَسَب ما يتصوّرونه فيه أو عنه، سواء كان ذلك التصور حقًّا، أو كان باطلاً.

ط- للتعبير أساليبُ عدّة: أولها **الآن** الاستمدادُ مما يناسب من **الألفاظ المختزَنة** مِنْ قَبْل؛ لصياغة ما يعبِّر عن المادة أو الهيئة أو الصفات أو العمل للشىء المراد تسميتُه. أما فى **الدهر الأول**، فإذا جاوزنا احتمال التلقين، فإن الأقرب هو أن يكون التعبيرُ صدًى لوقْع الملحظ على الحسّ: محاكاةً صوتية، أو تمثيلاً فى أعضاء النطق... وهذه نقطة لم تُحسم.

ي- ثم مع ابتكار اللفظ المعبِّر عن الملحظ - أو اختياره - يُعدّ اللفظ معبِّرا عن الشىء كلِّه - لا عن الملحظ الذى هو علامةٌ فى الشىء فقط. على أساس الانتقال من اللازم إلى الملزوم؛ أى من العلامة إلى المُعلَم بها.

---

(١) الصحاح (أله) فى سياق الكلام عن تسمية العرب الأصنام آلهة.

ك- يُرصَد - (أى يسجَّل) ذلك اللفظُ فى الذهن إزاءَ الصورة الذهنية؛ أى الملحظ الذى هو علامة أُعلِم بها الشىء.

ل- يقبل المجتمعُ ذلك اللفظ ممن يضعه - باعتداده اسمًا للشىء.

م- هذا القَبول من المجتمع للفظ - وهو يتمثّل فى شيوع استعمال أفراد المجتمع للفظ باعتداده اسمًا - هو الذى يُسمَّى «مُواطَأة»؛ أى موافقةً من المجتمع على ذلك «الوضع».

* * *

هذا، وما ذكرناه فى التصور لمراحل وَضْع اللفظ لمعناه هو تفصيل - فى هذه الجزئية - لما أجمله ابنُ سينا والغزالى فى ما سمَّوْه مراتبَ الوجود، وهى أربعة، كلُّ تالٍ منها مرتَّب على سابقه، ومأخوذ منه. وعبارة الغزالى: «إن للشىء وجودًا فى الأعيان، (يعنى عالَم المادة والحسّ حولنا)، ثم فى الأذهان (يعنى صورة الشىء فى الذهن)، ثم فى الألفاظ (يعنى وَضْع اسم لذلك الشىء؛ أى لفظ منطوق معبِّر عن ذلك الشىء الذى انطبعتْ صورتُه فى الذهن)، ثم فى الكتابة (يعنى كتابة ذلك الاسم خطًّا) «فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذى فى النَّفْس (= الذهن)، والذى فى النفس هو مثال الموجود فى الأعيان. فما لم يكن للشىء ثبوتٌ فى نفسه (أى فى عالم الحسّ والأعيان) لم يَرتسِم فى النفس (= الذهن) مثالُه؛ وما لم يظهر هذا الأثر فى النفس (يعنى ما لم تكن للشىء صورةٌ ذهنية) لا ينتظم لفظٌ يُدَلُّ به على ذلك الأثر»[1] اهـ.

ويتبين من كلام الغزالى أن إضافتنا إلى لُبِّ مقرَّرات أئمتنا فى هذه الفصلة تنحصر فى أمرين (أ) التوضيح والتفصيل والترتيب. (ب) توجُّه الصورة الذهنية إلى ملحظ فى الشىء، يُتَّخذ علامةً للشىء، ويعبِّر عنه اللفظُ اسمًا للشىء كلِّه.

* * *

(١) النص فى «معيار العلم» للغزالى (تح : د.سليمان دنيا- دار المعارف ط٢) ص٧٥ - ٧٦.

ثانياً: فى العصر الحديث: هناك أسلوبان للوضع بجانب ذلك الأسلوب الفطرى الذى فصّلناه:

أ- فالذين يخترعون ويبتكرون أشياء ماديةً أو غيرها - هم الذين يضعون لها أسماءها حَسب ما قصدوه منها: وظيفتَها، أو منافعَها، أو خصائصها.وعنهم يأخذها المقلّدون لهم.

ب- مجامع اللغة أو الهيئات اللغوية المشابهة، وهى تدرس الشىءَ وتُصدر قرارًا باسم له معبِّر عن وظيفته، أو منفعته، أو هيئته... إلخ.

أمّا ما قيل فى بعض نظريات نشأة اللغة من إنشاء ألفاظ اللغة – عند أوّل وجودها - اصطلاحًا باتفاق جماعة من الحكماء يقررون ذلك – حَسَب ما وَصَفَ ابنُ جنى[1]- فهو تصور لا يناسب زمن إنشاء اللغة، ولكنه يناسب زمننا هذا – زمن المجامع اللغوية، ومِنْ عَمَلِها وَضْعُ الألفاظ الجديدة للمستحدثات، وهى تقوم به، ولكن جمهور المتعاملين بالعربية خاصة لا يلتزمون دائما بما تقرره مجامعنا اللغوية – بعكس ما يحدث عند أمم اللغات الأوربية – مثلا – ولله الأمر من قبل ومن بعد.

خامسًا : (حق وضع الألفاظ الجديدة للمعانى الجديدة) :

بمناسبة مسألة وضع الألفاظ، واستيفاءً لشرح جوانب نظرية المعنى العربية – نعرض لموقف أئمة اللغويين من وضع ألفاظ جديدة للمعانى الجديدة. والحق أن لهذه المسألة أهميةً خاصة؛ نظرًا إلى الحاجة الملحّة لوضع ألفاظ جديدة تعبّر عن سَيْل المستحدثات التى تواجهنا كلَّ يوم من مبتكرات مادية وفكرية، ونظرًا لما يُشنَّع به على اللغة العربية من اتهامها بالجمود والعجز عن ملاحقة مستحدثات الحياة العصرية المتسارعة التقدم، ونظرًا أيضًا لما يُتَّهم به أئمتنا المتقدمون من أنهم

---

(١) فى الخصائص ١/ ٤٤.

يحجرون استحداثَ الألفاظ، ولا يعترفون لأحد – بعد العرب القدماء – بالحق فى وضع ألفاظ جديدة، وأنهم يقولون بأن باب الاجتهاد فى اللغة قد أُغلق.

والواقع العلمى أن كثيرين من أئمة العربية المتقدمين أيّدوا حقَّ وضع الألفاظ الجديدة للمستحدثات، بل لا نعرف ممن جَحَدَ هذا الحقَّ إلا الإمام أحمد بن فارس (٣٩٥هـ)[١].

وقد عرض لهذه المسألة منذ وقت جِدّ مبكّر أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)؛ إذ ذكر أن المتخصصين فى العلوم المختلفة وضعوا لمصطلحاتهم ألفاظًا – بالنقل وبالاشتقاق – لكى تعبِّر عن معانيهم الاصطلاحية. واعتدّ الجاحظُ ذلك إجازةً عامة لوضع الألفاظ الجديـدة؛ تلبيةً للحاجة، وأن أولئك العلماء «صاروا فى ذلك سَلَفًا لكل خَلَف، وقدوةً لكل تابع»[٢].

وأما بعد الجاحظ الذى ذكر وقوع الوضع فعلاً من علماء عَصْره ومَنْ قَبْلهم - فإنه يمكننا أن نلحظ انشطار المسألة إلى شقّين غير متعاصريْن:

الشقّ الأول يتناول مبدأ **إمكان** وَضْع الألفاظ الجديدة؛ أى لمن هم بعد عصر الاحتجاج، وهنا نجد الفخر الرازى (٦٠٦هـ) **يُوجب** وضع الألفاظ الجديدة للتعبير عما تشتدّ الحاجةُ إليه من المعانى، **ويُجيزه** لما لا تشتد الحاجة إليه[٣]. كما

---

(١) ينظر: الصاحبى ٦ -٩، ١١٣ حيث جعل نفى استحداث الألفاظ ضمن القول بالتوقيف، أى نشأة اللغة بتوقيف الله آدم، ثم سائِر الأنبياء (عليهم السلام) عليها؛ أى تعليمهم إياها. وجعل ابن فارس الألفاظ المترادفة- بل والتى تطورت دلالتها – مُوقّفًا عليها كذلك.

(٢) ينظر: البيان والتبيين ١/ ١٣٨ – ١٤٠.

(٣) فى حاشية البَنّانى على شرح جمع الجوامع ١/ ٢٦٧ «قال الإمام : المعانى قسمان: **أحدهما** ما تشتد الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب الوضعُ له لأجل الإفهام بالمخاطبة على الوجه القوى، **والثانى** ما لا تشتد الحاجة إليه؛ فيجوز فيه الأمران: الوضعُ وعدمه» اهـ. =

نجد تاج الدين السُّبكى (٧٧١هـ) وجلال الدين المَحلِّى (٨٦٤هـ) **يجيزان** الوضع بعبارة «اللفظ لكلّ معنًى محتاجٍ إلى اللفظ»[(١)].

وأما **الشقّ الثانى**، وهو **حقّ الوضع لمن هو أهلٌ له** ممن بَلَغَ فى العلم باللغة مبلغ **العرب** الخُلَّص، فإننا نجد له شواهد كثيرةً: نظرية وعملية.

فمن **النظرية**: قولُ الزَّجاجى (٣٤٠هـ) عن العلماء الذين أخذوا اللغة بالتعلُّم حتى صاروا كالمطبوعين: «فصاروا أئمةً فى هذا العلم، وقدوةً يُحتَجّ بقولهم فيها، كما يُحتَجّ بقول الأوَّلين [يعنى العرب الخلَّص] المطبوعين»[(٢)].

وقول ابن خلدون (٨٠٨هـ) عمَّنْ يحصّل مَلَكَةَ اللغة بكثرة حفظ كلام العرب، مع سلامة الطبع، وعدم سَبْق لغة أعجمية إلى لسانه: إنه يصير «كأحدهم» - أى كأحد العرب الخلَّص، وقال مرة ثانية: «كواحد ممن نشأ بينهم»، وثالثة: «فقد حَصَلَ على لغة مُضَر»، ورابعة: «وصار مِنْ أهلها»[(٣)].

ومن الشواهد **العملية**: تنويهُ ابن جنى (٣٩٢هـ) بواقع شاهده هو، واستشهد به - مما يعنى قبولَه إياه- وهو قوله فى معرض الاحتجاج للقول بوضع اللغة اصطلاحًا: «وعلى هذا **ما نشاهده الآن** من **اختراعات** الصنّاع لآلات صنائعهم من الأسماء كالنجّار، والصائغ، والحائك، والبنّاء، وكذلك الملاّح»[(٤)].

ثم ذكر كذلك- من تصرُّف الناس فى اللغة بما يضاهى الوضع - «ما

= والإمام يقصد به هنا الإمام الرازى. وفى «مفاتيح الغيب» له (الغد العربى) ١/ ٤٩: «كلّ معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهمّ كانت الحاجة إلى وضع اللفظ بإزائه أولى».

(١) شرح جمع الجوامع فى «حاشية العلامة البَنّانى» عليه ١/ ٢٦.

(٢) اشتقاق أسماء الله للزجاجى، (تح: د. عبد الحسين المبارك) ص ٢٨١.

(٣) مقدمة ابن خلدون (تح: د. على عبد الواحد وافى) ٣/ ١٢٧٩، ١٢٨٥-١٢٨٦، ١٢٩٠، ١٢٩١.

(٤) الخصائص ١/ ٤٥.

يتعاطاه الناسُ الآن (أى فى عصر ابن جنى) من مخالفة الأشكال فى حروف المعجم- كالصورة التى توضع للمعمَّيات والتراجم»[1].

ومن الشواهد العملية كذلك احتجاجُ نحو عشرين من أئمة اللغة بشعر نحو ثلاثين شاعرًا مولَّدًا آخرهم الشَّريف الرَّضِىّ المتوفَّى (٤٠٦هـ)، وذلك فى متن اللغة خاصة؛ لإثبات اللفظ، أو إثبات معناه[2]، وكلاهما من باب الوضع. فإذا لم يجد الإمامُ اللغوىّ ذلك الإثباتَ إلا فى شعر المولَّد، فقَبِلَه واحتجّ به؛ فذلك اعتراف بحقه فى الوضع. وقد بُنى قبول الأئمة الاحتجاج بشعر كلٍّ من هؤلاء على ما ثَبَتَ لهم من فصاحته وأهليّته للوضع[3].

إن خلاصة موقف أئمتنا المتقدمين إزاءَ وضع الألفاظ استحداثا – ما يلى:

١- أن وضع ألفاظ جديدة للمعانى الجديدة = متاح جوازًا أو وجوبًا تبعا لدرجة الحاجة إلى ذلك.

٢- اعتداد الصُّوَر الذهنية معانى بمجرّد صلاحيتها لأن تُقْصَد باللفظ. ويقول

---

(١) نفسه، والمقصود بالمعمَّيات هنا الاصطلاحُ على أن يُبدلوا برموز الحروف الخطية رموزًا أخرى؛ كرسم الميم كافًا والحاء طاءً والدال راءً؛ فيكتب اسم محمد هكذا (كطكر) والتراجم هى المعميات نفسها. (عن تعليق شيخنا محمد على النجار على كلام ابن جنى هنا).

(٢) ينظر: «الاحتجاج بالشعر فى اللغة» (الواقع ودلالته)د. محمد حسن حسن جبل ١٠٩- ٢٠٦ والإحصائية مخصصة لمن احتُجّ بشعرهم فى متن اللغة. أما إذا ضُمّ إليهم الشعراء الذين عُثر على احتجاج بشعرهم فى النحو وما إليه دون متن اللغة فإن عددهم يبلغ أربعين. ويراجع فى الكتاب نفسه الفصول من الأول حتى الخامس ص ١١١- ١٩٨ ففيها تفاصيل مقنعة.

(٣) تراجع مقدمات الاحتجاج بشعر كل من الشعراء الأربعين المولَّدين الذين عَرَضَ المرجع السابق ما وقع من الاحتجاج بشعرهم ص ١١١- ١٩٨ ففيها بعضُ ما قيل عن كل منهم مما يشهد بفصاحته وأهليته لأن يؤخذ عنه فى اللغة وفى النحو وما إليه.

الشريف الجرجانى فى هذا: «وقد يُكتفى فى إطلاق المعنى على الصور الذهنية بمجرّد صلاحيتها لأن تُقصَد باللفظ: سواء وُضِع لها لفظ أم لا»[1]. وهذا سبيل لوضع الألفاظ أوسع مما تقرره الخلاصة السابقة؛ لأن اعتداد الصورة معنى هو تهيئة واستحثاث على وضع لفظ لها، وكأن هذا السبيل موجَّه إلى الشعراء والمبدعين وأصحاب الفِكَر الخلاقة. إن هذا النص يعطى أن أىّ خاطر ذهنىّ تحدَّد وتميّز يصح أن يُسمَّى معنًى؛ ومن ثم يجب أو يجوز أن يوضع له لفظ يُعبر عنه.

٣- أنه ينبغى مراعاة الاقتصاد فى وضع الألفاظ الجديدة، بمعنى أنه إذا لم تكن هناك حاجة إلى وضع لفظ جديد فلا ينبغى وضعه. وهذا ينبغى التنبيه إليه، وبخاصة إزاء الإسراف فى وضع المصطلحات الخاصة. يقول تاج الدين بن السبكى (٧٧١هـ) وشارحه جلال الدين المحلّى (٨٦٤هـ): «وليس لكل معنًى لفظٌ، بل اللفظ لكل معنى محتاجٍ إلى اللفظ. فإن أنواع الروائح مع كثرتها جدًّا ليس لها ألفاظٌ؛ لعدم انضباطها، ويُدَلُّ عليها بالتقييد كرائحة كذا. فليست محتاجة إلى الألفاظ وكذلك أنواع الآلام»[2] اهـ. وإن كنا لا نتفق معه فى اتخاذ واقع الحال أساسا لبناء موقف – كما هو واضح من كلامه –وبخاصة فى مسألة بالغة الخطر كالتى نحن فيها.

(١) حاشية الشريف الجرجانى على شرح القطب على الشمسية ٤٤.

(٢) جمع الجوامع ١/ ٢٦٧، ٢٦٨ وانظر: حاشية البنانى فى هذا الموضع وقد نقل عن على ابن عبد الله التبريزى (٧٤٦هـ) عن الروائح أن لها أجناسًا وأجناسَ أجناسٍ وأنواعًا: فالجنس العالى رائحة. وهى تنقسم إلى عطرة ومنتنة، والعطرة تنقسم إلى رائحة مسك وعنبر وغيرهما.. فرائحة المسك ونحوها أنواع؛ فوضعت العربُ للجنس العالى رائحة، وللمتوسط عَطِرة ومنتنة، واكتفوا فى الأنواع بإضافة اسم الجنس إلى محله، فقالوا رائحة مسك.. إلخ. و بالنسبة للألم يقال كذلك: ألم الرَّمَد، وألم الصداع» إلخ بتصرف يسير.

سادسًا: (استخلاص: لا جزافية في العربية):

إن أهم ما نحرص عليه، ونؤمن بيقينيته – مما جاء فى كلامنا عن معنى الوضع وأساس دلالة الألفاظ على المعانى- هو أن وَضْع أية كلمة فى العربية الفصحى لم يقع جزافًا أو عشوائيًا، بل وقع لعلّة؛ أى تعبيرًا عن ملحظ حقيقى فى المسمَّى. وهذه المقرَّرة نقولها بناء على خبرة تناولت نحو ثلاثة آلاف تركيب (=جذر) والمفردات المتفرعة عن كلٍّ منها- أى ما يقرب من نصف كل التراكيب العربية الأصلية الجارية الاستعمال. وقد حقَّقتْ هذه الخبرةُ قولةَ ابن الأعرابى[(١)] (٢٣١هـ) :«الأسماءُ كلُّها لعلّة خَصَّتِ العربُ ما خَصَّتْ منها[(٢)]، مِنَ العِلل ما نَعْلمه ومنها ما نجهله»، وقوله فى إجابة تساؤل عن عِلل تسميات غامضة: (إنها وَقَعَتْ) «لِعِلَل عَلِمَتْها العربُ وجَهِلْناها أو بعضَها، فلم تزُلْ عن العرب حكمةُ العلم بما لَحِقَنا (نحن) من غموض العلة، وصعوبة الاستخراج علينا».

ونسترعى الانتباه إلى ما فى كلام ابن الأعرابى هذا من شمول وجزم (كلُّها لعلّة) نحن نؤمن بهما تمامًا. وإلى تأكيده[(٣)] عِلْمَ العرب (الذين وضعوا الألفاظ للمعانى) بعلل وَضْعهم لتلك الألفاظ؛ أى أنهم لم يضعوها عشوائيًا أو جزافيًا، ثم إلى تنبُّهه – منذ ثلاثة عشر قرنًا- إلى **ما يَغْبَى على كثيرين الآن** وهو أن خفاءَ

---

(١) «المزهر» (تح: محمد أحمد جاد المولى وآخرين) ١/ ٤٠٠.

(٢) عبارة «خَصَّت العربُ ما خصت منها» تعبير عن «الوضع». فالعلماء يرون أن وضع كلمةٍ ما لمعنى ما، هو تخصيص لكلٍّ منهما بصاحبه؛ لتعدد المَلاحظ اللافتة فى الشىء، وإمكان اختلاف التكييف؛ وتعدد التعبير، أو إمكان تعدّده تبعا للأمرين. ومن هنا وُجد المشترك والمترادف.

(٣) التأكيد يتمثل فى ذكره عِلْمَ العرب بالعلل أربع مرات: «لعلة خَصَّت العربُ ما خصت منها»، «لعلل عَلِمَتْها العرب.. فلم تزُل عن العرب حكمة العلم» والرابعة فى كلامه عن الألفاظ المترادفة حيث قال إن فى كلٍّ منها معنًى ليس فى صاحبه «ربما عَرَفْناه فأخبرنا به، وربما غَمَضَ علينا فلم نُلزم العربَ جهلَه» (المزهر ١/ ٣٩٩- ٤٠٠).

بعضِ عِلَل التسمية علينا لا يعنى- بالضرورة - أن تلك العلل كانت خافيةً على العرب واضعى تلك الأسماء (الألفاظ) أيضًا[1]. كما أن خفاء العلّة أحيانًا لا يعنى عَدَمَها أصلاً، ولأن الألفاظ رموز عشوائية؛ فتصريحه بالكلية «الأسماء كلها» ينفى ذلك التأويل أو الاحتمال نظريًا، وثبوت التعليل الصحيح فى آلاف الأمثلة يقطع السبيل إلى ذلك الاحتمال واقعيًا.

فهذا ما قاله ابن الأعرابى منذ نحو ألف ومئتى سنة. والنظرية العربية فى المعنى اللغوى - التى عَرَضْناها مفصَّلَةً- تؤكد ما قاله وتحقّقه تحقيقًا علميًا. وقد ذكرنا أكثر من مرة تصوّرًا عن وضع الكلمة لمعناها فى العربية، تصدّقه آلاف الأمثلة التى تثبت تعليل التسميات (= الألفاظ) وأنها ليست جزافية، فالكلمة العربية توضع - هى أو ما اشتُقّت منه - تعبيرًا عن ملمح حقيقى متحقّق فى مسمًّى مادى. وقد يكون هذا الملمح مادة الشىء، أو عَمَلَه، أو هيئته، أو صفة فيه، أو خصيصة له، أو ما إلى ذلك. فيلتقط الذهنُ هذا الملمح فى الشىء ويسجِّله فى الذهن مرتبطًا بأصله مكوّنًا الصورة الذهنية للشىء، ثم يعبِّر عن ذلك الملمح فى الشىء بلفظٍ صوتى يقترن بالصورة الذهنية، ويصير تعبيرًا لفظيًّا صوتيًّا عن الشىء كلِّه. فالصورة الذهنية هى لملمح حقيقى فى الشىء، والكلمة تعبيرٌ عن هذا الملمح الحقيقى؛ فلا جزافية ولا عشوائية. أما لماذا اختير ملمحٌ ما بعينه من الشىء؛ فلأن هذا هو الذى لَفَتَ العربىَّ - صاحب الحق فى التشريع اللغوى العربى - ونحن على دَرْبه نسير.

كذلك أسلفنا أن التساؤل عن سر اختيار حروف - أى أصوات بعينها - لتعبِّر بتركيب معيَّن لها، عن الملمح المعيَّن؛ ومن ثَـمّ عن الشىء = إجابته موضع بحث. والأرجح أن الحروف تعبّر عن وَقْع الملمح على حِسّ العربى بهيئة

---

(١) هذا المعنى كرره ابن الأعرابى أيضًا؛ كما فى الفقرة التى فى المتن، والأخرى التى فى التعليق السابق لهذا..

إخراجها وصفاتها وجرسها، ولكن هذه مسألة أخرى. أما المسألة الأولى – وهى تعبير اللفظ خاصّة عن معناه خاصة فهى ثابتة واقعيًّا بثبوت صدق تعليل استعمال آلاف الأسماء والألفاظ لمسمَّياتها ومعانيها. وقد بَسَطْنا ذلك فى موضع آخر.

فما تقرره دراساتُ الغربيين من أن الألفاظ ما هى إلا رموز عشوائية – أو اعتباطية- لمعانيها = هو كلام لا يحمل أدنى مقدار من الصحة بالنسبة للغة العربية.

❑ ❑ ❑

الفصل السابع

تتمّات ملحقة بنظرية المعنى العربية

التتمّة الأولى : (دراسة المعنى والمنطق) :

أثير قديمًا موضوع العلاقة بين النحو والمنطق فى حوار بين أبى سعيد السيرافى اللغوى (المتوفى سنة ٣٦٨هـ - عن نحو مائة عام) ومَتّى بن يونس المنطقى (ت ٣٢٨هـ)، ثم فى حوار أبى حيان التوحيدى (ت ٤١٤هـ) وأستاذه أبي سليمان المنطقى (ت نحو ٣٨٠ هـ).

خلاصة ما انتهى إليه الأمر فى الحوارين أن النحو منصبٌ أساسًا على الجانب اللفظى أو التعبيرى من اللغة، والمنطق منصب على الجانب العقلى أو الفكرىّ (المعنوى) منها[1].

وإذا نَقَلْنا مجال المقارنة إلى اللغة عمومًا، كان لنا أن نقول: إن الدراسة اللغوية والمنطقية مُنْصَبّتان على الفِكْر: اللغة من حيث التعبير عنه، والمنطق من حيث قوانينُ تركيبه ليؤدّى إلى معلومات جديدة.

وفى عبارة أخرى، فقد قرروا أنه لا شُغْل للمنطقى – من حيث هو منطقى – بالألفاظ، وإنما هو يبحث فى المعانى المفردة (التصوّرات) والمؤلَّفة (التصديقات) من حيث حدودُها، ثم من حيث ترتيب هذه المعانى لتفيد معلومًا جديدًا. ولكن إفادة المعانى واستفادتها متوقّفة على الألفاظ من حيث هى المعبِّرة

---

(١) انظر: «من أسرار اللغة» د. إبراهيم أنيس ١٢٠- ١٢٢، «فى اللغة والأدب» د. إبراهيم بيومى مدكور (اقرأ) ص ٤٢ – ٥٢ وبخاصة ٤٦ حيث سمى نحاة البصرة أهل المنطق، «اللغة العربية معناها ومبناها» د. تمام حسان ٢٩، دور الكلمة فى اللغة (ترجمة د. كمال محمد بشر) ص ٦، ٧.

عنها والدالة عليها، ومن هنا صار النظر فى الألفاظ لازمًا للمنطقى[1]؛ فالمنطِقىّ له نَظَر فى الألفاظ أيضًا. ومع أن اللغة أرحب من تحديدات المنطقيين وقوالبهم فى كل مستوياتها، ولديها ما لا حصر له من صُوَر التركيب ووسائل التوليد الفكرى - فهى تقبل ذلك الأسلوب المنطقىَّ كشريحة خاصة من الاستعمال اللغوى، بل إن اللغة تزوِّد المنطقَ بأسس تحديداته فى مختلف مستوياته. وأما استبدال المنطقيين الرموز الأبجدية أو الرياضية بالألفاظ اللغوية، فهو وسيلة للتخلص من اللبس الذى قد تُسبّبه الرحابة اللغوية، ولتجنُّب عناء تحديدات الدلالة اللغوية؛ أى أن استعمال ألفاظ اللغة فى المنطق هو الأصل، وهو لذلك وُضع. وعناء تحديد الدلالة هو الذى أحاله ابنُ سينا على اللغويين بقوله فيما سبق: «إن النظر فى أنه أىّ لفظ هو موضوعٌ دالاً على كذا، وأى كتابة هى موضوعة دالّةً على معنى كذا، وأثر كذا، فذلك صناعة اللغويين والكتّاب، ولا يتكلم فيها المنطقىُّ إلا بالعَرَض»[2]. أى إن المنطقىّ يتعامل باللفظ بحسب دلالته التى حرّرها اللغوى. وإذا كان التمايز بين العلوم بتمايز الموضوعات كما قرروا[3]، فإن الموضوعات هنا ينبغى أن تعتبر فيها الحيثيّات[4]،

---

(١) شرح قطب الدين الرازى على الشمسية ٢٨، وانظر فى هذه النقطة وما إليها: شرح الخبيصى على تهذيب المنطق للسَّعْد ص ٨٣، و«البصائر النَّصيرية» للساوى ص ٦. وبخصوص نظرة المناطقة إلى معانى الألفاظ انظر اختلاف وجهتى نظر الأرسطيين والوضعيين فى ذلك «المنطق الوضعى» د. زكى نجيب محمود ٥٧ - ٦٣.

(٢) ابن سينا : الشفاء - المنطق - ٣ العبارة ص ٥.

(٣) شرح القطب على الشمسية ٦.

(٤) تأمل اشتراط الشريف الجرجانى اتحاد الجهة - أى جهة الدراسة (وهو ما سميناه الحيثية) لعدّ العلوم المنصبة على شىء واحد - أو أشياء متناسبة - علمًا واحدًا فى ص ٦ من حاشيته على شرح القطب على الشمسية، وما قاله عبد الحكيم فى حاشية العطّار على شرح الخبيصى ص ٨١ - ٨٣ من أنه قد يتفق اتحاد بعض المسائل فى =

وإلا فإن كلاً من النحو والصرف والبلاغة... موضوعه اللغة، لكنْ من حيثيات مختلفة، **والإنسان** موضوعٌ لعلوم الطب البشرى والاجتماع والتاريخ.. **والقانونُ** يدرَس فى علوم عدّة من حيث مصادره وتاريخه ومستوياته... وهكذا.

فالتصور – أحد أساسَىْ الدراسة المنطقية – يرجع تعريفُه إلى تصور معنى اللفظ فى الذهن، ويُطلق على (المعنى) المتمثل نفسه، حسب ما أسلفنا مرارًا من قول الساوِى: « والتصور هو حصول صورة شيء ما فى الذهن فقط. مثل ما إذا كان له اسم فنُطق به تمثل معناه فى الذهن، مثل تمثُّل معنى المثلث أو الإنسان فى الذهن... [أى عند ذكر الاسمين]...»[1] وواضح أن تعريف التصور يتفق مع تعريف المعنى الذى أسلفناه.. وبذلك يكون المعنى والتصور شيئًا واحدًا يختلف بالاعتبار أو الحيثية. وقد أسلفنا هذا أيضًا فى مبحث الصورة الذهنية والإدراك.

وبالمثل، فإن علوم اللغة – كالوضع، والبلاغة، والمعنى، وعلم المنطق، وعلمىْ أصول الفقه وأصول الدين تشترك فى دراسة عدّة موضوعات: يدرسها كلٌّ من زاويته: كالدلالة بعامة، والدلالة الوضعية بخاصة، وتقسيمها[2]، (وبين دراسة بعضها وبعض لهذه الموضوعات فروق)[3]. بل إن تحديدات علم الوضع

= العلمين بالموضوع والمحمول ويختلفان بالبرهان؛ كالقول إن الأرض مستديرة، فهو يثبت فى علم الهيئة بالبرهان الإنّيّ (الذهنِيّ)، والعلم الطبيعى يثبت بالبرهان اللّمّىّ (الذهنىّ والخارجىّ معا) وينظر «كليات» الكفوى(تح: درويش) ٢٤٩.

(١) «البصائر النصيرية» للساوى ص ٦.

(٢) انظر مثلا: «شرح عِقْد اللآلى» فى علم الوضع للفَتّنى ١١ – ١٥، و«شروح التلخيص» ٤/ ٤ -٨، ١٦ – ١٨، و«المفتاح» للسكّاكى١٥٦، ١٦٨، ١٧٠ و«المستصفى» ١/ ٣٠، و«جمع الجوامع» بشروحه ٢٣٥ – ٢٣٧.

(٣) كالفرق بين اللزوم فى الدلالة الوضعية عند المناطقة إذ هو كُلّىّ تام، وعند غيرهم إذ هو لزوم فى الجملة، وكالدلالة الالتزامية، ومدى الالتزام فيها عند المناطقة وغيرهم، وكذا اعتداد التضمنية والالتزامية عقليةً عند غير المناطقة.

– وهو من مبادئ علم متن اللغة – يدخل جمهورُها ضمن ما تتطلّبه الدراسةُ المنطقية التطبيقية، ودراسات أصول الدين والفقه. ولعلّ هذا ونحوه يُعلّل ما لحظه الدكتور إبراهيم بيومى مدكور – فى تقديمه لكتاب ابن سينا (العبارة) – وهو حلقة من كتابه فى المنطق – من أن دراسة ابن سينا للقضايا «تكاد تكون فى جملتها لفظية لغوية؛ إذ يعرض ابنُ سينا أولاً للخلاف المشهور حول أصل اللغة: هل هى توقيفية أو توفيقية، ويَقِف فصلين طويلين على الاسم والكلمة، ويتحدث عنهما حديثًا أقرب إلى النحو وفقه اللغة منه إلى المنطق.. ثم ينتقل إلى القضية فيعالجها معالجة فى أغلبها لفظية.. ويقوم أحيانًا بمقارنات لغوية فى ضوء تمكُّنه من العربية والفارسية»[١]. اهـ. وقد اشترك المنطق وعلوم اللغة كذلك فى دراسة الدلالة.

أقول : وهكذا الحال فى معالجة الفارابى لباب العبارة المنطقى[٢].

* * *

وما بيّناه من اتصال الدراسة اللغوية بالمنطقية والتقائهما وبخاصة فى مجال المعنى – بحيث يسوغ الإفادةُ بمقررات المنطق فى دراسة اللغة – ليس بِدْعًا منا؛ فإن أبا يعقوب السكّاكى (٦٢٦هـ) سبق إلى هذا، حيث صنع لعلم (المعانى) البلاغى تكملةً من فصول منطقية: الفصل الأول فى الحدّ وما يتصل به، والثانى فى الاستدلال. ثم قسّم هذا إلى فصل للاستدلال الذى جملتاه خبريتان، وفصّل فى الحُكْمين النقيضين، وفصّل فى العكس، وفصّل الاستدلال الذى جملتاه شرطيتان، وفصّل فى الاستدلال الذى إحدى جملتيه شرطية والأخرى خبرية[٣]؛

---

(١) ابن سينا : الشفاء / المنطق / العبارة المقدمة ط.

(٢) انظر : كتاب «العبارة» لأبى نصر الفارابى – وبخاصة صفحات ٧ – ١٧، ثم سائر الكتاب.

(٣) «مفتاح العلوم» للسكاكى ٢٠٥ – ٢٤٢.

أى أنه جعل المنطق ضمن الدراسة اللغوية حين جعله تكملة لها. ثم ما أكثر ما نقل السيوطى فى كتابه «المزهر» عن علماء الكلام وأصول الدين والفقه، وهو يتناول مسائل مشتركة بين اللغويين وأولئك الأصوليين[١].

التتمة الثانية : (أصالة دراسة العرب للمعنى) :

هذه النقطة تتناول: مدى الأصالة فى دراسات العلماء العرب للمعنى، من حيث ماهيته وموضعه فى إطار الدلالة العام الذى جاء به الجاحظ،والإطار اللغوى الخاصّ الذى جاءنا فى كلام ابن سينا والغزالى.

والحقيقة أنه لا بد من أن يثور هذا التساؤل عندما نجد:

أولاً: أن الفيلسوف الإغريقى أرسطو طاليس المتوفَّى ٣٢٢ق.م قد قرر فى منطقه ما ترجمته :«إن ما يخرج بالصوت دالٌّ على الآثار التى فى النفس، وما يُكتب دالٌّ على ما يخرج بالصوت. وكما أن الكتاب ليس هو واحدًا بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدًا بعينه لهم. إلا أن الأشياء التى ما يخرج بالصوت دالٌّ عليها أوّلاً – وهى آثار النفس – واحدةٌ بعينها للجميع. والأشياء التى آثار النفس أمثلةٌ لها – وهى المعانى – تُوجد أيضًا واحدةً للجميع»[٢]. وقد مرّ بنا مثلُ هذا الكلام منسوبًا إلى ابن سينا والغزالى.

ونجد – **ثانيًا** – أن منطق أرسطو هذا كان معروفًا لدى بعض الباحثين المسلمين منذ أواسط القرن الثانى الهجرى، حيث نُسب إلى عبد الله بن المقفع (المتوفى ١٤٢هـ/٧٥٩م) تلخيصٌ لكتاب العبارة الذى هو جزء من كتاب المنطق لأرسطو، وهو الكتاب الذى أوردنا منه السطور السابقة.

وهذا التلخيص الذى نُسب إلى ابن المقفع هو أبكر ما ادُّعِىَ على التراث

---

(١) ينظر: «المزهر» السيوطى ١/ ١٦- ٣١ مثلا.

(٢) «منطق أرسطو» (تح : عبد الرحمن بدوى) ١/ ٥٩.

العربى من اقتباس فى مجال **المنطق**[1]. ثم نُسب تلخيص لكتاب العبارة المذكور إلى يعقوب بن إسحاق الكِنْدىّ- الفيلسوف العربى المسلم (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٣م).

وتوجد ترجمة لكتاب أرسطو فى المنطق قام بها الطبيبُ النصرانى إسحاق بن حُنَين (ت٢٩٨ هـ/ ٩١٠م)، ثم فَشَتْ الترجمات والشروح لكتاب أرسطو من عمل أبى بكر الرازى الطبيب (ت٣١١هـ / ٩٢٣م)، وأبى نصر الفارابى (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٩م)، وأبى على بن سينا (ت٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م)، وأبى الوليد ابن رُشْد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) وغيرهم[2].

والتشابه الواضح بين ما قاله أرسطو فى الفقرة قبل السابقة، وبين الفقرتين (٥، ٧) من نصّ ابن سينا الذى سقناه قبلاً، والفقرتين (٢، ٦) من نص الغزالى أيضًا قد يحقّق أخْذَهما عن أرسطو.

لكن ههنا أمور ينبغى أن نعيها تمامًا؛ لأنها تضع الحق فى نصابه، وتدحض فكرة اجتلاب تعريف قدمائنا للمعنى من عند أرسطو أو غيره.

أولها: ما أوردناه فى البند ٣ بفقراته الثمانى من الفصل **الأول** من **الباب الأول** من هذا الكتاب من نصوص تثبت إثباتًا قاطعًا شيوعَ فكرة كون المعنى فى القلب أو الصدر أو النفس، وأن اللسان معبر عنه. أعنى شيوع هذه الفكرة

---

(١) فى الفهرست لابن النديم ٢٤٢، ٣٥٤ أن أول نَقْل فى الإسلام كان نقل كتب الطب والنجوم والكيمياء بأمر خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى ٨٥هـ)، ثم يضاف إلى ذلك نقل الديوان إلى الفارسية أيام الحجاج (المتوفى ٩٥هـ)، وكتاب أهرون القس فى الطب بأمر عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١هـ). ولم تُنسب ترجمة كتب منطقية لأحد قبل ابن المقفع.

(٢) انظر: «منطق أرسطو» ترجمة إسحاق بن حنين وتحقيق العلامة عبد الرحمن بدوى - المقدمة، وتصديرىْ د. محمد سليم سالم لكتابىْ «العبارة» للفارابى وابن رشد (وهما تلخيصان لكتاب أرسطو فى العبارة)، ومقدمة د. إبراهيم مدكور لكتاب «العبارة» لابن سينا.

عند عرب الجاهلية وصدر الإسلام- **قبل أبكر زمن يمكن أن يُدَّعَى فيه ترجمة العرب كلام أرسطو عن المعنى بقرنين أو أكثر.** والنصوص المذكورة تثبت ذلك باستحضار ملحظين (أ) أنهم كانوا يعبرون بالقلب أو الصدر أو النفس أو الضمير عن قوة الفكر الباطنية لدى الإنسان – وهى عين القوة التى عـبّرتْ عنها النظرية بالذهن، (ب) أن كون اللسان معبرًا عما فى القلب (أو الصدر إلخ) معناه أن فى القلب شيئا (معنى) وأن الذى ينطق به اللسانُ من الكلام هو المعبّر عن ذاك الذى فى القلب. وهذا عين ما تقوله النظرية أن المعنى هو الصورة الذهنية (القلبية = العقلية = النفسيّة) التى وُضعت الألفاظ إزاءها.

لقد أوردنا هناك نصوصًا وثيقة جِدًّ كثيرة كلٌّ منها يكفى وحده لإثبات ما نقول: ثلاث عشرة آية (فى أ، ب، جـ د من البند ٣ من الفصل المذكور) وثلاثة أحاديث نبوية، وكلمات لعمر وزيد والحسن رضى الله عنهم، وثمانية أبيات من الشعر المحتج به، ومثل جاهلى وكلمة لصحار وهو مخضرم[(١)]. وكل هذه شواهد مترادفة تحقّق ما قلناه تمام التحقيق من **أصالة جذور** تعريف المعنى فى **البيئة العربية** قبل أن يصل إليها أىُّ فكر عن أرسطو. ثم لا يقدح فى ذلك أدنى قدْح أنهم لم يعبروا بلفظ صورة ذهنية؛ فهذا تدقيق جاء به العرب لا غيرهم، وتعبير أرسطو هو «أثر» أو «آثار» فى النفس.

وثانيها: أن الفكرة أو المعلومة إذا كانت شائعةً متعارَفة، ثم سَبَقَ أحد فصاغها صياغةً علمية محكمة أو سليمة، فإنه يصعُب على من بعده أن يأتى ببديل لهذه الصياغة إذا كان مسلّما بصحة الفكرة المحتواة فيها. «ومِنْ أخصّ شىء بأن يُطلَب فيه ذلك الكتبُ المبتدَأة الموضوعة فى العلوم المستخرجة، فإنا نجد أربابها قد سبقوا فى فصولٍ منها إلى ضرب من اللفظ والنَّظْم أعيا مَنْ بعدهم أن يطلبوا مثلَه، أو يجيئوا بشبيه له، فجعلوا لا يزيدون على أن يحفظوا

---

(١) انظر ما سبق ص ٣٦ – ٤٠.

تلك الفصولَ على وجوهها، ويردِّدوا ألفاظهم فيها، على نظامها، وكما هى».[1] كما صاغ الخليل «العروض» فلم يملك مَنْ بعده إلا أن يردِّد ما قرره على بحوره التى وضعها الخليل، ونحو ذلك فَعَلَ فى تحديد مخارج الحروف، وفى تنظيم المواد فى معجم العين تنظيمًا صوتيًا. وكما جمع سيبويه النحو وصاغه فى الكتاب، فلم يملك مَنْ بعده إلا أن يقسّمه على ما وضع من أبواب – مع إيجاز العناوين. وهكذا الأمر هنا، فالفكرة عن المعنى اللغوى كان يُحسّها ويعرفها العرب بدقّة كبيرة قبل أن يعرفوا كلام أرسطو عنها بقرون- كما أوضحنا آنفا- فلما اشتُهرت صياغة أرسطو لها بسبب ترجمة الفلاسفة والمنطقيين العرب، وطابق لبّها ما كان معروفًا عندهم من قبل، كان قصارى جهدهم أن يعدّلوا الصياغة بعض التعديل. وهذا لا يقدح فى أصالة الفكرة عندهم. ولا يتأتّى تغيير الصياغة - فى مثل هذه الحالة – تغييرًا جوهريًا إلا إذا تغير أساسُ الفكرة، كما حدث أن تَبع العالَمُ هندسة «إقليدس» المبنية على استواء المكان أفقيًا بنظرياتها تقريبًا، منذ القرن الثالث قبل الميلاد؛ ولم يغيِّر فيها أحد إلا الذين افترضوا أن المكان كالسطح الداخلى للأسطوانة، أو الخارجى للكرة. وقد قرر مقدِّم كتاب العبارة لابن سينا أن ابن سينا جارَى فيه أرسطو، «وأضاف إليه ما أضاف، وهو دون نزاع أغزر مادةً من كتاب العبارة الأرسطى».[2]

* * *

وبعد، فإذا كان لا بد من تعليق على نظرية المعنى اللغوى العربية هذه، فهو

---

(١) فكرة هذه الفقرة، وما بين الأقواس للشيخ عبد القاهر الجرجانى (ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن) ١٣٨ – ١٤١. وقد أجاد عرضها والتمثيل لها بمختلف الأمثلة. أما ما عدا ما بين الأقواس هنا فهو مسئوليتى.

(٢) ابن سينا: الشفا/ المنطق/ العبارة المقدمة ط. وانظر أيضًا: الفقرة من ص ى، والأخيرة من ص (س).

أن من حق العلماء العرب المتقدمين أن نسجِّل لهم مبادرتهم – منذ القرون الأولى للدعوة الإسلامية – إلى دراسة المعنى من حيث تحديدُ ماهيته، وما يتصل بهذا التحديد من علاقات وأبعاد، كما أسلفناها. فلا يحقّ لأحد أن يدَّعى عليهم الغفلةَ عن هذا الجانب من الدراسة اللغوية أو إغفالَه. ولا يقدح فى ذلك تفرُّق مباحث هذه الدراسة فى أثناء كتب الأصول والمنطق واللغة التى تناولوها؛ لأن أئمتهم كانوا – من ناحية- موسوعيين: تُغَطى دراساتُهم شتىّ المجالات، فكانت المعلومات المشتركة حاضرةً فى أذهانهم، ولأنهم – من ناحية أخرى – كانوا يؤمنون بأن من حقّ كلّ عِلْم أن تكون له مصطلحاته وزواياه الخاصة فى تكييف المعلومات المشتركة.

وليس لنا من تحفُّظ إزاء جمهور ما قرروه فى نظرية المعنى – كما عرضناها – إلا ما يخالف مقرَّرات الدراسة العلمية الحديثة – إن كان.

التتمة الثالثة : (الإدراك) :

[هذه التتمة جاءت بنصها هذا فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب سنة ١٩٨١م (ص ٩٨ – ١٠٣) ورأيت أنها تمثل خلفية علمية (طبيعية) مفيدة، وأن من حق الدارس اللغوى أن يلمّ بما فيها- بالرغم مما يمكن أن تكون الدراسات الحديثة أجَدّته أو غيّرته]

يتكون جهاز الإدراك مما يلى :

١- أعضاء الاستقبال الحسى: ومنها أعضاء خارجية، وهى جزء من سطح الجسم وتشمل العين والأذن والأنف واللسان والجلد. وهى تستجيب للمنبّهات الموجودة فى البيئة الخارجية. ومنها مُستقبِلات داخلية موجودة فى أثناء أنسجة البدن الداخلية، وعلى الأخص العضلات وأعضاء الجهاز الهضمى، وتستجيب للمنبهات الناتجة عن نشاط هذه الأعضاء (كالإحساس بامتلاء المعدة والأمعاء والمثانة إلخ أو فراغها، أو بالتقلصات والآلام فى أى جزء من الأجزاء الباطنية).

وأعضاء الاستقبال هذه تتلقى التنبيهات الحسية فى صور تناسب المُحَسّات؛

فتتلقى المرئيات فى صورة شحنات ضوئية، والمسموعات فى صورة موجات صوتية، والمذوقات والمشمومات فى صورة مواد كيميائية، والملموسات فى صورة ضغط أو حرارة أو برودة أو نعومة أو خشونة..إلخ. وكل عضو من أعضاء الاستقبال الحسى تلك مزوَّد بأطراف عصبية هى التى تتلقى التنبيه، وترسله بواسطة الأعصاب المُوَرِّدة إلى المركز العصبى الخاص بالحاسة والموجود فى المخ.

والأطراف العصبية فى الحواس **متخصصة** غالبًا، ففى شبكية العين نوعان من الخلايا العصبية: خلايا عَصَوية تعمل فى الضوء الكابى أو المظلم وتقدم الصورة للمخ ملونة بالأبيض والأسود والرمادى فقط، وخلايا مَخْروطية تعمل فى الضوء القوى وتقدم صورة للمخ ملونة بسائر الألوان. وفى الجلد أطراف عصبية مختلفة ومستقلة لكل من الحرارة والبرودة والضغط والألم والملمس. وفى اللسان أطراف عصبية خاصة لكل من أنواع المذاق: الحلاوة، والمرارة، والملوحة، والحموضة (ولم تذكر مراجعنا شيئًا عن تخصص الشعيرات فى الآذان أو الخلايا فى الأنف).

٢- وعندما تتلقى الأطرافُ العصبية التنبيهاتِ الحسية على الوجه السابق، فإنها تنقلها بواسطة الأعصاب الموَرِّدة إلى المراكز العصبية للحس التى توجد فى اللحاء[١] الدماغى Cerebral cortex. فالمركز العصبى للإبصار- ويوجد فى

(١) الجهاز العصبى للإنسان مكون من المخ بأقسامه، والنخاع الشوكى الذى يتصل بقاعدة المخ، وتتصل أعصاب النخاع الجِذْعية بالأعصاب المنتشرة فى جميع أنحاء الجسم. وبواسطة ذلك يتحكم المخ فى أكثر من ستمائة عضلة إرادية بالجسم، ويقوم النخاع الشوكى ببعض ردود الفعل الانعكاسية دون الرجوع إلى المخ. أما أقسام المخ فهى: **اللحاء** وبه مراكز الحس ومناطق الترابط والعمليات العقلية العليا. وتحته **المهاد** ومن عمله أنه محطة مرحلية للإحساسات، كما أنه يدمجها وهى فى طريقها إلى اللحاء، وهو يختص بالوعى الفج وإحساسات اللماس الخشن ودرجات الحرارة المتطرفة، والإحساس بالألم على مستوى ألم حاد أو لا ألم بتاتا. وعلى مقربة منه بين نصفى =

الفص القَفَوِىّ من الدماغ - يترجم الانبعاثات العصبية التى تَرِدُ إليه من العين إلى مرئيات حسية. وتَلَفُ هذا المركز يعنى العمى حتى لو كانت العين نفسها سليمة تمامًا. وحوله المنطقة الإدراكية البصرية التى تُفقِّه هذه الصورَ المرئية، وتعرف معناها، وحقيقةَ ما تراه العين (هذه البقعة البيضاء الرأسية ذات الفجوات هى منزل كبير من دورين مفتوح النوافذ إلخ). وتَلَف هذه المنطقة الإدراكية يُفقد الشخص إدراكَ كُنْه المرئيات التى يراها. وتنبيه هذه المنطقة كهربيًا يؤدى إلى إبصار رُؤًى عادية وملوّنة غير موجودة حالا، واستمرار التنبيه الكهربى يستحضر مشاهد سابقةً ماضية؛ أى يجعل الماضى حاضرًا.

والمركز العصبى للسمع يوجد فى الفص الصدغى من الدماغ. وهو يحوِّل الانبعاثات العصبية التى تصل إليه من الأذن إلى أصوات كالتى استجابت لها الأذن. وتَلَفُ هذا المركز يُسَبِّب الصمم. وحول المركز العصبى للسمع توجد

= الدماغ منطقة للسرور لا تفرق بين درجاته كذلك. ثم **ما تحت المهاد** فى حجم قالب السكر، وعمله تنظيمى وتوجيهى ينظم السوائل فى الجسم ومستوى السكر والحرارة والتمثيل الغذائى، ويوجّه فيما يختص بالنشاط والراحة وشهوتى الطعام والجنس، ودورتى الحيض والتناسل. كما أنه بمثابة الدماغ العاطفى للجسم، وهو مركز الجهاز العصبى السمبثاوى وجنيب السمبثاوى. ثم **الدماغ الأوسط** ويقع تحت المهاد مباشرة، وهو يحتوى على مراكز للأرجاع البصرية مثل تحريك الرأس والعينين للنظر إلى شىء ما. وتحته **النخاع المستطيل** وفيه تتقاطع الأعصاب بين جانبى المخ وجانبى الجسم: فأعصاب جانب الدماغ الأيمن تتحكم فى جانب الجسم الأيسر، وبالعكس، كما أنه يحتوى على المراكز التى تنشط القلب، والأوعية الدموية والجهاز التنفسى. ثم **المخيخ** وهو يؤلف وينسق بين أفعال العضلات المختلفة التى تضطلع بالحركات الإرادية. فالعقل الواعى فى اللحاء قد يوجه الذراع إلى الإمساك بكوب ماء مثلا فيقوم المخيخ - دون وعى - بترجمة ذلك التوجيه إلى أعمال تفصيلية تؤديها اثنتان وثلاثون عضلة باليد، بالإضافة إلى بضع عضلات بالذراع، ثم الأعصاب الجمجمية.

المنطقة السمعية الإدراكية حيث يفسَّر الصوت الذى يُسمَع – هذا صوت سيارة مسرعة توقفت فجأة مثلا- وتلفها يفقد المصاب تمييز معنى الأصوات، وإثارتها كهربيًّا تثير أحاسيس سمعية مختلفة، وتؤدى إلى سماع أصوات من الماضى.

– والمركز العصبى للشم والذوق يوجد كلٌ منهما تحت مقدم الفص الجبهى من جهة مدخل شق «سيلفيوس» الذى يفصل الفص الجبهى عن الصدغى. وحاستا الشم والذوق تنبيههما كيميائى.

أما المراكز العصبية لحس اللمس العام فتوجد على الحافَة الخلفية لشق «رولاند» الذى يفصل الفص الجبهى عن الجدارى. وهذه الحافَة هى الحافة الأمامية للفص الجدارى، وبها مراكز لحس القدم والساق والفخد والبطن والصدر والكتف والذراع واليد والإبهام والوجه والفك والحنجرة واللسان وسقف الحلق والرقبة، ومن عمل هذه المراكز تمييز المُلامِس وزنًا وحرارة ونعومة إلخ وحتى التعرف على الأشياء دون رؤيتها كما فى حالة فاقدى البصر. وتَلَفُها يفقد ذلك الحس. والجانب الأمامى من حافة شق رولاند المذكورة، به المراكز الحركية لتلك الأعضاء المذكورة. وتلف أىٍّ منها يصيب عضوه بالشلل. والمنطقة النفسية الخاصة بالحس والحركة العامين تحيط بالحافتين السابقتين كلٌ من جهتها.

وبالإضافة إلى المراكز الحسية تلك، هناك مراكز أخرى فى لحاء الدماغ، هى فى غاية الأهمية: ففى الفص الصدغىّ الأيسر قريبًا من المركز العصبى لحاسة السمع- يوجد المركز الرئيسى للذاكرة، أو اختزان المعلومات والخبرات من كل المصادر، إذ تثير النبضات العصبية – التى تَرِد بالخبرة – تفاعلاً كيميائيًّا تتكون عنه مقترنات جديدة لهذه الخبرة بين جزئيات حمض الريبونيوكليك R. N. K.[1]

(١) انظر بشأن هذه المعلومة خاصة: رسالة من المخ: حاتم نصر فريد ص ١٤٣ وقارنه بما جاء فى مجلة طبيبك الخاص العدد ١٤٣ (نوفمبر ١٩٨٠) ص ١٢ من أن تسجيل المعلومات فى المخ والاحتفاظ بها يتم بمادتى (د. ن. أ) و (ر. ن. أ).

التى تحتوى خلايا المخ منها على نحو بليون جُزَىْء، ويدخل هذا الحمض فى تركيب الشفرة الجينية التى تحمل الصفاتِ الوراثية فى خلايا الذكر والأنثى.

وتتأثر قوة تسجيل الخبرة فى الذاكرة بعوامل، منها: مدى نفعها أو مساس الحاجة إليها، ومنها جِدّة الخبرة، وتكرارها.. فإذا توافرت لها عوامل الدوام اختزِنت، وإلا أهملت. فالدماغ ينتقى من سيل الخبرات التى تصل إليه يوميًا نحو عشرة فى المائة ليخزنها. ومع ذلك فهو يستطيع الاحتفاظ بما يبلغ مليون بليون معلومة.

هذا، وتنبيه منطقة الذاكرة كهربيًا يستحضر ذكريات من الماضى من مختلف الخبرات فى وضوح كامل، ومعاودة التنبيه تعيد استحضار الذكرى من أولها كالشريط المسجل.

ولا يقتصر حفظ الذكريات على مركز الذاكرة فى الفص الصدغى، فإن المناطق الواقعة بين مراكز الحس الخاصة، ومنطقة اللمس تعمل كمراكز ربط بين الحواس المختلفة، وكمراكز تختزن فيها ذكريات الإحساسات المترابطة أيضا.

وفى الفص الجبهى مركز للصفات (الفكرية) الخاصة كالموقف والنظرة إلى الحياة، والطموح، والشخصية، والتخطيط للمستقبل، وتنسيق السلوك مع المعايير الخلُقية.. أى أن هنا يجرى جانب كبير من التأمل الواعى والتفكير المتأنى.

وتبقى بعد ذلك ثلاثة مراكز مهمة: مركز التحكم فى **حركيات التكلم** ويقع فى الفص الجبهى بجانب شق «سيلفيوس» الذى يفصل الفص الجبهى عن الصدغى، وهو قريب من مركز الشم والذوق، وهذا المركز يعرف بمركز «بروكا» Broca. وتلف هذا المركز يصيب الإنسان بالخَرَس. وهناك **مركز للكتابة** يقع حول رأس زاوية شق «سيلفيوس» فهو مشترك بين الفص الجدارى والصدغى. وأخيرا **مركز للقراءة**، وهو الفص الصدغى قريبًا من مركز السمع ومركز الذاكرة، وبالتنسيق بين هذه المراكز وغيرها يستطيع الإنسان أن يفكّر ويعبّر وينطق ويكتب.

* وينبغى توضيح أن العمليات العقلية وظيفة مشتركة بين كافة مناطق اللحاء: المراكز العصبية ومناطق الربط وغيرها، وإن كان الفص الجبهى ومراكز الذاكرة والكلام والقراءة والكتابة تقوم فيها بدور رئيس.

* وأن للدماغ قدرة تعويضية بالنسبة لهذه الوظائف فإذا أصيب مركز حسى معين، فإن الشخص يفقد الحاسة التى أصيب مركزها، ولكن القسط الذى كان يقوم به هذا المركزُ فى النشاط الكُلّى تعوضه سائر مراكز الحسّ ومناطق الربط - مع اختلاف فى درجة التعويض تبعًا لأهمية الجزء المصاب من المخ. وهكذا الأمر إذا استؤصل أى جزء من لحاء الدماغ.

* وأن الصلة وثيقة، بل كاملة، بين مختلف مناطق الدماغ: سواء بين المراكز الحسية بعضها وبعض؛ لاتصالها بواسطة الأنسجة أو الألياف العصبية الرابطة، ولاشتراكها فى النشاط العقلى، أو بين مراكز الحس ومراكز النشاط الفكرى، حيث تشترك كلُّها مع الفص الجبهى فى هذا النشاط.

وقد أسلفنا أن الخبرات تُسجَّل فى مناطق المراكز العصبية ومركز الذاكرة الصدغى على درجات تبعًا لعوامل خارجية فى الخبرة، وذاتية فى حالة الشخص ودماغه، وذلك التسجيل الأولى هو ما يُسمَّى أثر التدريب، وهو يتأكد بالتكرار.. وقد ثبت أن الممارسات العملية للحواس والعضلات تؤثر بالزيادة والنقص فى نشاط المراكز العصبية الخاصة بهذه الحواس، أى إن المراكز العصبية (تنمو) قدرتها تبعًا لنشاط الحواس والعضلات. كما ثبت أن أثر التدريب هذا قد ينتقل ويفيد فى المجالات المتناظرة بشروط خاصة. ولنا أن نأخذ من ذلك أن الممارسات العقلية لها أثر فى نمو التدريب وانتقاله[1].

---

(١) رجعنا فى كل ما ذكرناه هنا إلى:

(أ) الموسوعة الطبية الحديثة مترجمة بإشراف د. أحمد عمار وآخرين مقالات دماغ، ذاكرة، تعلم إلخ).

(ب) رسالة من المخ حاتم نصر فريد (اقرأ - ٤٢٨). =

بهذا الجهاز الضخم الذى عرضنا لمحاتٍ سريعة عنه يتم إدراكُ الإنسان الأشياءَ حوله، ويتم تكييف المدركات فى هذا الجهاز تبعًا لعوامل خارجية فى الأشياء، وداخلية فى الجهاز. وبناءً على هذا التكييف وذلك الإدراك تقع التسمية - أى وضع الأسماء للأشياء. وإنما تدفعنا إلى إعطاء الأشياء أسماءً حاجتُنا إلى تمييزها[١] للتعرف عليها، وإلى التعبير[٢] عما فى نفوسنا نحوها. وتعيننا على ذلك (غريزة) التسمية أو القدرة على التسمية - التى فطر الله أبانا

=(جـ) دائرة المعارف البريطانية ط٧٣، ٧٤ مقالة Nervous system (HUMAN) جـ١٢ ص ١٠٠٢، ويمكن الرجوع أيضًا إلى مقال الدماغ البشرى لعبد الرحمن حريتانى مجلة الفيصل ٤٥ يناير - فبراير سنة ١٩٨١، مبادئ علم النفس العام د. يوسف مراد. سيكولوجية التعلم د. رمزية الغريب، ميادين علم النفس النظرية والتطبيقية (مترجم بإشراف د. يوسف مراد) الجزء الأول.

(١) انظر: مبادئ علم النفس العام د. يوسف مراد حيث يقول إن الميل إلى التجريب، يتحول إلى قلق أو توتر عقلى نشأت اللغة والعلم والفن لإراحته.اهـ. وهذا يؤنس بما قررناه.

(٢) الحاجة إلى التعبير عما فى النفس فطرية أو طبيعية من باب الصراخ عند الإحساس بالألم، ويشترك فيها كل حى لكن بمستويات فى الحس وفى نوع التعبير بين صياح ومهاجمة وفرار وافتراس وأنين وبكاء... إلخ. ومن هذا القبيل: الضحك والرقص ولعب الأولاد وتوثبهم عند الإحساسات السارة - وأساليب التعبير يمكن السيطرة عليها، وهى تتطور وتتعدل تبعًا لعوامل شتى. ومن قوانين النمو الذهنى: الترقى من استخدام الأشياء إلى استخدام رموزها (واللغة من الرموز هنا لكنها معبرة) ومن الإحساس إلى التصور الذهنى (مبادئ علم النفس العام د. يوسف مراد ٣٤) والذين مارسوا الإنتاج الفكرى الأدبى: الشعر أو القصة... إلخ يعلمون مدى ما يحس الشاعر والأديب من توتر وانفعال يعايشه لا يفارقه، ولا يستريح هو حتى يفرغه تعبيرًا عنه بقصيدة أو قصة..، أو يطفئ انفعاله وتوتره بالجد فى الإعراض والاستغراق فى شغل آخر.

آدم عليها، وأورثها ذريته، فخصنا[1] بها بين خَلْقه.

وبوقوع التسمية ينضم الاسم الجديد إلى رصيدنا اللغوى، ويتميز المعنى: الصورة المدركة المكيَّفة، وينفصل عن سائر ما يمرج فى الذهن من صور غُفْل وخواطر سابحة وفِكَر هلامية - لينضم إلى رصيد المعانى التى حُددت أو (عُلِّبت) فى مقابلة ألفاظ بعينها هى أسماؤها ، وتحتفظ الذاكرة بالاسم والمعنى معًا رابطةً بينهما برباطٍ وثيق يتداعى له أحدهما كلّما خَطَرَ الآخر، أو حضر.

❑ ❑ ❑

---

(١) فى الموسوعة الطبية الحديثة ٦٠٦ - ٦٠٧ أن الدماغ الجديد الذى تمثله قشرة الدماغ (اللحاء الدماغى) خاص بالإنسان.

الفصل الثامن

نظريات المعنى الأوربية

سنُجْمل هنا عرض نظريات المعنى الأوربية للتعرف عليها، ولإتاحة المقارنة بينها وبين النظرية **العربية** التى عرضناها بتفصيلها، رعاية لحق العلم ولحق القارئ والدارس.

إجمال أهم نظريات المعنى الأوربية :

١- **النظريتان: الإشارية والتصورية**. وهما تشتركان فى أنهما تُعدّان لمسألة المعنى اللغوى هذه عناصر: أولها الرمز أى الكلمة،وثانيها الفكرة (=المحتوى الذهنى = الصورة الذهنية) (وتسمِّى الإشارية تلك الفكرة أيضًا: المرجع، والمعنى Sense / Reference) ثم تضيف الإشارية عنصر (المشار إليه).

❑ أما عن **المعنى** فى النظرية الإشارية فهو – حسب ما فى عدة مراجع – **العلاقة** بين اللفظ والمدلول الذى هو الفكرة الذهنية، وهى علاقة استدعاء أى كلٌّ منهما يستدعى الآخر، أو هو الفكرة الذهنية نفسها[1]. أما حسب ما كتب د. أحمد مختار فإن المعنى فى النظرية الإشارية هو إما **«ما تشير إليه»** وإما **العلاقة** بين الكلمة و«ما تشير إليه»[2]. وتفسير عبارة «ما تشير إليه» فى كلام د. أحمد مختار بأنه الشيء الخارجى لا يتسق مع نص أصحاب النظرية على نفى العلاقة بين الكلمة (الرمز) والشيء الخارجى، ولا مع تركيز دراسة المعنى على الضلع

---

(١) هو العلاقة المذكورة فى «دور الكلمة فى اللغة» (ط١٩٧٨) ٦٩-٧٣ وفى «علم الدلالة» بالمر (ترجمة د. صبرى السيد) ٤٦- ٤٧ ولكن فى «الموسوعة اللغوية» كولنج (ترجمة د. محيى الدين حميدى وصاحبه)١/ ١٤٦ هو «المتصوَّر أو الصورة التى ترتبط به» أى الشيء الخارجى أو الصورة الذهنية نفسها.

(٢) ينظر: «علم الدلالة» (ط٥ / ١٩٩٨) ٥٤ – ٥٦.

الأيسر فى المثلث الذى مثلوا به، وهو الضلع الواصل بين الكلمة والفكرة، كما أنه لا يتسق مع اتجاه الأوربيين السائد وهو نفى العلاقة الحقيقية بين الكلمة والشىء الخارجى الذى تسميه. لكن كلام د. أحمد مختار بعد كلامه السابق يؤكد أن المقصود بالمشار إليه فى كلامه هو الشىء الخارجى، وهو أحد تفسيرَىْ موسوعة كولنج[1].

وهذه النظرية تؤكد أنه ليست هناك علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء، فهى تستبعد الشىء الخارجى من مسألة المعنى، وتضيف أن الأشياء الخارجية هى من الكثرة بحيث يُعجَز عن معرفتها، وهذه علة ثانية للاستبعاد[2]. وترى أن طبيعة الارتباط بين الشىء والصورة الذهنية هى مشكلة تخص عالم النفس أو الفيلسوف[3] (أى لا اللغوى)، فهذا استبعاد آخر.

وأما النظرية التصورية فإن المعنى فيها: إما أنه الصورة الذهنية، وإما أنه العلاقة بين الرمز والصورة الذهنية[4].

وكأن الفرق بين النظريتين أن الفكرة أو المحتوى الذهنى فى الإشارية يشير - أو يُستمد- من شىء فى الخارج، ثم تنفى أن له سهما فى دراسة المعنى، فى حين أن التصورية تقصر أركان النظرية على الكلمة والصورة الذهنية فحسْب.

وأهم ما نُقَدت به الدراسات الأوربية النظريتين المذكورتين هو أنهما تدرسان اللغة خارج إطارها، وأن الأدوات؛ نحو: لا، إلى، لكن، أو=كلمات لها معنى يفهمه مستعمل اللغة لكن ليس لها «شىء» مقابل، ولا صورة ذهنية يمكن أن تشير إليه. ونُقِدت النظرية التصورية بأن المعانى التجريدية كالفضل والشجاعة

---

(١) ينظر التعليق قبل السابق هنا.

(٢) ينظر: «دور الكلمة» ٧٢، و «علم الدلالة» ٥٦.

(٣) «دور الكلمة» ٧٢.

(٤) «علم الدلالة» ٥٧ – ٥٨.

- وكذلك الحروف التى ذكرت أمثلة منها - غير قابلة للتصور[1].

أما نقدنا نحن للإشارية والتصورية، فأهمه: (أ) خطأ استبعاد دراسة الصورة الذهنية بحجة انتمائها إلى مجال دراسة الأعصاب، فقد أصبحت دراستها متاحة تماماً بتقدم دراسة المخ البشرى.

(ب) أن القول بأنه لا علاقة بين الشىء الخارجى والكلمة (أى استبعاد الشىء الخارجى كما فى النظريتين) هو من تطبيقات قولهم إن ألفاظ اللغة رموز عشوائية لمعانيها. ونحن نرفض هذا؛ لأن اللفظ فى لغتنا يعبر عن الشىء من خلال صورته الذهنية. والقول بانعدام العلاقة قد يصدق فى لغاتهم، ولكنه بصفة عامة **يجرِّد المعنى من المرجعية العلمية** لضبطه، فيُغرق المعنى ودارسيه فى هلامية يزعم الأوربيون أنهم يهربون منها.

(ج) أما الأدوات مثل إلى، لا، لكن وما شابهها، فهى كلمات متطورة وقليلة الكم، لا تمثل قدحًا فى نظرية للمعنى اللغوىّ إذا كانت صحيحة، كذلك فإن الألفاظ المعبرة عن معان كالفضل والشجاعة هى تجريدات من أصول حسية، وقد عالجت النظريةُ العربية هذا النوع من الألفاظ فى أكثر من موقع.

٢- النظرية السلوكية أو النفسية: Behavioral/ psychological Theory

(صاحبها بلومفيلد). هذه النظرية تعالج المعنى بالنظر إلى السلوك الذى يمكن ملاحظته استجابةً مباشرة للكلمات، وتعدّه هو المعنى. وهى تستبعد كل المصطلحات الذهنية (العقل، التصور، الفكرة، وكذلك الإدراك، الإحساس، الشعور) من مجال دراسة المعنى.

---

(١) ما ذكرناه هنا عن النظريتين الإشارية والتصورية مستخلص من كتاب علم الدلالة. د. أحمد مختار عمر ط٥ ص ٥٤- ٥٨. وينظر: «دور الكلمة فى اللغة» ترجمة د.كمال بشر ٦٣-٧٠ (المتن والتعليق ٣٥)، و«علم اللغة» د. محمود السعران ط٢ ص ٢٤٦.

وهناك تفاصيل شارحة لهذه النظرية[1] ليس فيها ما يثبت جدارتها بالاهتمام بها.

وأقرب نقد تُنقد به هذه النظرية:

(أ) أن المعانى أفكار وصور ذهنية، والسلوك **إنما هو صدى لتلك المعانى وتلك الصور**. والسامع ليس جدارًا أصم ترتطم به الكلمة؛ فيتحرك ويسلك كما ترتطم الكرة بالجدار؛ فترتد.

(ب) أن شطر اللغة -أو أكثر- هو أوصاف وتعبير عن أحداث ماضية أو مستقبلة كلها معان، ولكن لا يُحَسّ فيها سلوك.

(ج) أنا أعدّ هذه النظرية شطحة فكرية أو خواطر غير ناضجة اهتم بها الأوربيون ترفًا أو رصدًا لأنشطتهم، واهتم بها لغويونا تبعًا.

٣- نظرية السياق :

لهذه النظرية أهمية كبيرة فى عصرنا هذا؛ لأن كثيرًا من لغويينا زكّوها أو تبنوها[2]. وزعيم القائلين بها اللغوى البريطانى فيرث Firth[3]. وقد ذهب فيرث إلى أن التفوُّهات اللغوية (أى الكلام الصادر من الفم) إنما تؤدى وظيفتها (أى يكون لها معنى مفهوم) فى إطار موقف خارجى مع مراعاة **عناصر الوحدة**

---

(١) عن النظرية السلوكية ينظر: علم الدلالة د. أحمد مختار ٥٩- ٦٧. و«علم اللغة» د. السعران ٢٤٧ – ٢٥٦، و «دور الكلمة فى اللغة» ص ٧٤ – ٧٥ (التعليق).

(٢) زكّى هذه النظرية من لغويينا المعاصرين. د. إبراهيم أنيس، د. محمود السعران، د. كمال بشر.

(٣) دلالة السياق د. عبد الفتاح البركاوى ٤٨. وقد وافق فيرث كثير من اللغويين الأوربيين: هاليداى ومكنتوش وسنكلر وميتشل» (ينظر: علم الدلالة د. أحمد مختار ٦٨).

اللغوية التى هى عنده الجملة كاملة[1]. وعناصر السياق عنده ١-صوتية. ٢- معجمية. ٣- صرفية. ٤- نحوية. ٥- دلالية وهى وظيفة المنطوق بأكمله فى إطار الموقف الذى وقع فيه. وكل العناصر ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار عند التحليل، ولكن العنصر المعجمى والصرفى والنحوى أهمها[2].

□ وقد نوّع أحد الآخذين بهذه النظرية K. Ammer السياقات إلى أربعة: اللغوى، والعاطفى، وسياق الموقف، والثقافى. ولكنهم مثلوا للعاطفى والثقافى باختيار كلمة دون كلمة لتكون أنسب للمقام[3]، والمفروض أن يكون الاختيار للمعنى؛ أى لتفسير اللفظ – لا للفظ.

ومن الأسس الجوهرية فى التحليل فى هذه النظرية (١) وحدة الاستخدام اللغوى هى الجملة. (٢) اللغة نظام شكلى وهى أيضا جزء من النتاج الاجتماعى. (٣) النظر بالتساوى فى الاهتمام إلى (أ) السياق اللغوى والسياق المقامى (الذى يتضمن السياق الثقافى). (ب) كل عناصر السياق اللغوى. (جـ) كل أنواع الاستخدام اللغوى باعتدادها بدائل فى الأنماط السياقية.

(٤) المعنى ذو طبيعة متغيرة لأنه مرتبط بالكلام الفعلى[4].

---

(١) عبارة د. أحمد مختار «معنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو «استعمالها فى اللغة» أو «الطريقة التى تستعمل بها» أو«الدور الذى تؤديه» ولهذا يصرح فيرث بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية؛ أى وضعها فى سياقات مختلفة» «معانى الوحدات الدلالية لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات المجاورة لها»- علم الدلالة ٦٨- ٦٩ (بتصرف).

(٢) ذكرت تلك العناصر فى «دلالة السياق» ٥٠، «علم اللغة» د. محمود السعران ٢٦٣، «دور الكلمة فى اللغة» ترجمة د. كمال بشر ٦٧ – ٦٨.

(٣) ينظر «علم الدلالة» ٦٩- ٧١. و«دور الكلمة فى اللغة» ٥٧ – ٦١.

(٤) دلالة السياق ٥٠ – ٥٢، وعلم الدلالة ٥٩ «معنى الكلمة يتعدد تبعًا لتعدد السياقات التى تقع فيها».

❑ ثم أضيف إلى عناصر تحليل السياق الخمسة عنصر الورود المتوقع أو المعتاد[1] **(الرصف)**.

❑ أضاف الدكتور البركاوى أن أهمية التحليل الرصفى أنه يوقفنا على سياقات الورود، ومن خلالها يتحدد المعنى، وأن هذا يشبه دراسة كلمات القرآن فى سياقاتها القرآنية وتحديد معنًى لها فى كل سياق (وهو ما يسمى الوجوه) على نحو ما فعل مقاتل بن سليمان – فى كتابه (الأشباه والنظائر)[2].

❑ ويمكن أن نلخص موقفنا من هذه النظرية فى النقاط الآتية:

(أ) الوحدة اللغوية هى الكلمة لأنها نواة التفاهم اللغوى البشرى بحيث يمكن الاجتزاء بها عن الجملة.

(ب) الكلمة لها معنًى مستقل يُذْكَر فى المعاجم، وقد يتعدد حسب السياق – لكنه يرجع فى العربية إلى أصلٍ واحد، قد يكون واسعًا.

(ج) السياق بنوعيه له سهم أساسى في **تعيين المعنى المراد** بالكلمة أو الجملة، إذا كان أىٌّ منهما محتمِلاً لأكثر من معنى - بأن كانت الكلمة مثلاً من الألفاظ المشتركة أو العامة. ولكن السياق لا يخلق معنى لا أصل له – ونحن نتكلم هنا عن الحال فى اللغة العربية.

* * *

ربما كان أساس نظرة الأوربيين تلك إلى السياق هو تاريخ لغاتهم أعنى كثرة مصادرها، وتعدد أطوارها، حتى تَغيّمت معانى كلماتها؛ فأصولها سنسكريتية وجرمانية ويونانية ولاتينية ولغات قبائل سكسونية وإنجليزية.. وهى مع ذلك اقترض بعضها من بعض. ولا ترجع الصورة الحديثة الحالية للإنجليزية مثلاً إلى

---

(١) دلالة السياق ٢، علم الدلالة ٧٤.

(٢) دلالة السياق ٥٣.

أكثر من ثلاثة قرون أو أربعة[1].

في حين أن ما وصلَنا من العربية التى نتعامل بها اليوم يرجع بنفس صورته الحالية إلى ستة عشر قرنًا (منذ القرن الخامس الميلادى حيث أنشىء بعض الشعر الجاهلى) ولا يبدو لنا تعدد فى أصوله. ومعانى كلماته وجُمَله بدأ **تدوينها** القريب منذ القرن الثامن الميلادى. وقد اعترى معانى كثير من الألفاظ تغيرٌ، ولكنه تغير **تطورى**؛ أى أن المعنى الجديد فيه متولِّد من المعنى القديم، وصورة جديدة منه.

وعلى ذلك فلسنا فى العربية بحاجة إلى استخدام السياق لبيان **المعانى الأساسية** للكلمات بيانًا **تكوينيًا أى كشفيًا**؛ لأنها معروفة فعلاً، ومدونة فى المعاجم، وإنما **لاختيار المناسب** منها فى سياقه؛ أى لتعيين المراد منها فى سياق بعينه، عندما تكون للكلمة -أو العبارة- معانٍ متعددة.

وفى هذا الكتاب الذى بين يديك أيها القارئ فصل -أو بعض فصل- عن السياق يتبين منه أن العرب عرفوا دلالة السياق وطبقوها تطبيقًا واسعًا فى إطارها الذى ذكرناه منذ أكثر من ألف سنة، فلا يُمتَنّ علينا بمعرفته.

وأخيرا فإن النظر إلى السياق ما هو إلا إجراء تطبيقى لتبيُّن المعنى المراد بكلمة أو عبارة ما بصفة خاصة، فى حين أننا هنا بصدد الكلام عن نظرية (إطار أو هيكل فكري ضابط) تُبيّن معنى المعنى؛ أى حقيقة ما يطلق عليه «المعنى»، وتعالجه علاجا يكون أساسًا للدراسات التطبيقية.

---

(١) بالنسبة للأصول وتعددها تنظر المعاجم الكبرى للإنجليزية والفرنسية مثل، Oxford و Larouss، وينظر «دلالة الألفاظ» د. إبراهيم أنيس ط ١٩٩٧ ص ١٥١ حيث تبين من فحص معجم فرنسى أنه لا يرجع من كلماته إلى الأصل اللاتينى إلا نحو ٤٣ فى المئة، والباقى من ست عشرة لغة أخرى. وبالنسبة للكلام عن أطوار الإنجليزية مثلا والصورة الأخيرة منها ينظر مقدمة معجم الإنجليزية الشامل:

The Universal English Dictionary. By Henry Cecil Wyld.

٤- نظرية الحقول الدلالية :

والحقل الدلالى أو المعجمى Semantic, Lexical Field هو مجموعة متكاملة من الكلمات ترتبط دلالاتها بمجال يعبر مجموعُها عنه، كألفاظ الألوان أحمر – أزرق... إلخ من حقل «اللون»، وكألفاظ القرابة: أب. ابن. بنت. أخ. أخت. خال. جد... إلخ. وعلاقة هذه النظرية بالمعنى أن معرفة الحقل الذى تنتمى إليه الكلمة يساعد فى تعريف معناها، كما أن موقع الكلمة بين أخواتها فى الحقل – أى ترتيب ذكرها – يعنى درجةً من تحرير معناها فى الحقول القابلة لذلك الترتيب. والنظرية تقول: «إنه لكى نفهم معنى كلمة يجب أن نفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة بها دلاليًا». ويقولون إن معنى الكلمة هو «محصِّلة علاقاتها بالكلمات الأخرى فى داخل الحقل المعجمى». «وهدف التحليل للحقول الدلالية هو جَمْع كل الكلمات التى تخص حقلاً معينًا والكشف عن صلاتها الواحد منها بالآخر، وصلاتها بالمصطلح العام»[1].

❑ وتعليقنا أن الحقول الدلالية معروفة فى التراث اللغوى العربى منذ القرن الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) فيما سمى حديثًا معاجم **الموضوعات** ومعاجم **المعانى**. وأقدم ما بين أيدينا منها هو «الغريب المصنف» لأبى عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) ويجمع الفصلُ أو البابُ منها أسماء (= ألفاظ) شىء أو معنى بعينه. والهدف من معاجم الموضوعات التعريف بأجزاء الأشياء، مثلاً **خَلْق الإنسان**: الرأس وفيه الشعر، وفروة الرأس، والجبهة، والجبين... إلخ مع ذكر أوصاف كلٍّ منها وما يتصل به. ولا شك أن هذا يعرفنا تلك الألفاظ. ومعاجم المعانى تجمع الألفاظ المعبرة عن معنىً ما فى باب واحد (الشجاعة. الجبن. الكرم. البخل..)، وقد **تُرتَّب** تلك الألفاظ حسب درجة تحقُّق

---

(١) ما ذكرناه عن الحقل الدلالى مقتبس- مع بعض التوضيح – من «علم الدلالة» د. أحمد مختار ٧٩– ٨٠.

المعنى. أما فى نظرية الحقول الدلالية (الأوربية) فإن الغالب أن ترتب الألفاظ ترتيبًا منطقيًا أو نوعيًّا. وعندى أن المعنى يُعرَف بوضوح أكثر فى معاجم الموضوعات العربية، وبدقة أكثر فى معاجم العربية **إذا رتبت حسب درجة تحقق المعنى**، وإن كانت الطريقة الأوروبية للحقول الدلالية نافعة أيضًا.

وأخيرا فإننا نقول هنا أيضًا إن «الحقول الدلالية» إنما هى وسيلة تطبيقية لمعرفة ألفاظ أو عبارات لغوية، وليست نظرية تُبيّن حقيقة ما يُسمَّى المعنى.

٥- النظرية التحليلية :

تتمثل هذه النظرية فى:

١- تحليل كلمات كل حقل دلالى وبيان العلاقات بين معانيها - حسب ما سبق.

٢- تحليل كلمات المشترك اللفظى إلى مكوناتها، أو معانيها المتعددة.

٣- تحليل المعنى الواحد إلى عناصره التكوينية المميزة.

ويمكن أن نمثل للنوع الثالث من التحليلات بمثال قريب (أو سطحى) هو أن المكونات أو المحددات الدلالية للفظ «ولد» هى: اسم(-وهذا عَدُّوه المكوّن النحوى للكلمة وهو ثانوى الأهمية عند بعضهم) + حى + إنسان + ذكر+ صغير السن) ومكونات كلمة «بنت» هى نفس ما قيل عن «ولد» مع وضع كلمة أنثى مكان كلمة ذكر[1].

وإذا مثلنا بلفظ «العين» للمشترك، نقول: العين ١- **باصرة** وهى دائرة صغيرة كالزجاج + فى وجه حيوان + يرى بها ٢- **مائية** وهى حفرة مستديرة + فى وجه الأرض+ ينبع فيها ماء، أو نحو ذلك.

---

(١) النظرية التحليلية مبسوطة فى «علم الدلالة» ١١٤ - ١٣٨، والتمثيل هنا من ص ١١٨. وكلمة «ولد» هنا مأخوذة حسب العرف العام.

وأوضِّح أن هذه النظرية - وهى أوسع مما ذكرنا هنا، لكن ما نقوله ينطبق على كل صورها - يحتاج متخذها إلى معرفة مسبقة شاملة بالمدلول الحسى للفظ المحلل، ثم بعد تحصيل المعرفة الشاملة يمكن أن يتخذها العالـمُ سبيلاً لتوضيح ذلك اللفظ للشُّداة، ولتوضيح الفرق بين معنيى لفظين متداخلَىْ المعنى. ثم هى مع ذلك ذات طابع منطقى. وأخيرًا فإن هذا التحليل هو وسيلة لمعرفة معانى ألفاظ وليس نظرية للمعنى.

٦- مناهج أخرى :

ذُكِرت - بعد ذلك مناهج أخرى:

(أ) توضيح المعنى بذكر مرادفه أو أقرب لفظ له.

(ب) توضيح المعنى ببيان خصائص الشىء المعرَّف أو بوضع تعريف له. وهى كالطريقة التحليلية.

(جـ) تقديم صورة أو نموذج للشىء.

(د) تعريف الشىء بذكر أفراده[1].

مناقشة النظريات الأوربية :

إن المناقشة التفصيلية لهذه النظريات الأوربية من حيث صحتها وجدواها فى الكلام عن المعنى تستغرق وقتًا وجهدًا مع قلة العائدة. ولكن لا غنى عن رأى موجز فيها:

١- بنظرة عامة نلحظ أن النظريتين الإشارية والتصورية، وكذلك النظرية السلوكية، هذه النظريات الثلاث هدفها بيان حقيقة المعنى أو ماهيته. فى حين أن النظريات الأخرى ما هى إلا مناهج أو سبل للوصول إلى معرفة معانى الكلمات أو العبارات (أى تفسيرها) عند الحاجة إلى ذلك عمومًا. فهى تبحث

---

(١) ينظر عن هذه المناهج «علم الدلالة» ١٣٩ - ١٤١.

عن الطريقة التى تعرف بها معنى كلمة ما - لا عن معنى المعنى، وهو ما تبحث عنه النظرياتُ الأولى. وواضح أن الأمرين مختلفان. والمفروض أنه فى مثل هذه الحالة يكون لكل موضوع معالجة خاصة به، لكن الذى أدى إلى جمعها فى معالجتها باعتدادها موضوعًا واحدًا هو أن أصحاب نظريات السياق، والحقول، والتحليل كانوا يهدفون إلى نفس ما هدف إليه أصحاب المجموعة الأولى، لكنهم نفروا من فكرة إدخال الفكر أو الذهن أو النفس فى المسألة لغموض هذا الجانب، وأنه مجال للأوهام والأمور غير العلمية، ولأن هذا الجانب يخص علماء النفس والأعصاب ولا يخص اللغويين؛ فابتعدوا عنه على أساس الاقتصار فى دراسة اللغة على اللغة وحدها دون الخروج عنها إلى مجال آخر. **هذا كله وجهة نظرهم هم.**

٢- وجود نظرية عن حقيقة المعنى أو ماهيته أمر بالغ الأهمية؛ لأنه يمكّن من ضبط معالجاتنا المنصبة عليه وإحكامها[1]؛ إذ الحكم على الشىء فَرْعٌ عن تصوره. ووجود جانب ذهنى أو عقلى أو نفسى فى النظرية ليس خطلاً أو وهمًا يسوغ النفور أو الإعراض عنها، أو يجرد البحث- أو النظرية- من علميته. فالذهن حقيقة علمية (طاقة الإدراك أو التصور والتفكير والحفظ فى المخ) وقد دُرِس المخ دراسة علمية، وكُشِفت أكثر وظائفه، وحُدِّدت مراكز أو مساحات فيه للغة وللحفظ أو التذكر وللتفكير وللخِبْرات- ومنها الصور الذهنية، وعُرِف الكثير عن العلاقات بين تلك المراكز. واللغوى الذى يجحد هذا كلَّه ليس أهلاً للبحث، والذى ينفر من هذا على أنه تخصص علماء الأعصاب لغوىٌّ مقصِّر فى حقوق بحثه العلمى ومتطلباته. فكل متخصص يجب أن يتتبع كلَّ أبعاد تخصصه بالدراسة العلمية. إن علماء النفس - ومجالهم من أخفى

---

(١) ينظر عن جوانب دراسة المعنى ما سبق من تلك الجوانب فى دراستنا لنظرية المعنى العربية.

المجالات- استطاعوا بتكثيف الدراسة وتراكم الخبرات أن يحددوا أنواع أكثر الأمراض النفسية، وعرفوا أدوية لها تؤتى نتائج **ناجعة تُلمس فى سلوك من كانوا مرضى**؛ فلا يمكن أن يُقال إنَّ دراستهم غير علمية. والصورة الذهنية حقيقة علمية أثبتتها استثارة مراكز التذكر بأقطاب كهربية، وبها يتأتى التشبيه أى إدراك الشبه بين خبرة وأخرى، وكل ما يترتب على هذا الإدراك. واستبعادها يُخلّ بفهم المعنى فهمًا صحيحًا.

٣- النظرية السلوكية لا تصح، لا لأن فيها جانبًا نفسيًّا، ولكن لأن بلومفيلد عالج الأمر بسطحية فِجّة على طريقة كلب بافلوف، وكأن المعنى مجرد استجابة حيوانية صرفة. فى حين أن المعنى هو الشحنة التى يحملها الكلام؛ أى يعبر عنها، ولها صورة فى الذهن أو أثر فى النفس، واحتمالات أثر هذه الشحنة فى نفس السامع لا تكاد تحصر. فالعبارة الواحدة قد يسمعها كثيرون. ولكن كل منهم قد يتقبل المعنى الذى سمعه، وقد يرفضه، وقد يتخذ موقفًا بين الرفض والقبول، ولكلٍّ درجات. ثم إن الإنسان له عقل يفكر **ويتحكم فى الاستجابة** ويغيرّها تبعًا لحسابات كثيرة، منها مصلحتُه، وموقفه من مصدر الكلام، وحساب النتائج. وهو فى تلك الحسابات يتأثر بماضيه، وخبراته الماضية، وبحاضره، وحاضر المتعلقين به، وبمستقبله، ومستقبل المتعلقين به... إلخ. فكيف يصوَّر الأمر كأن الاستجابة آلية ومحدَّدة، ويُدَّعى أنها هى المعنى؟ وقد رأينا أن احتمالاتها بالغة الكثرة والاختلاف رغم أنها عبارة واحدة. بل إن احتمالات الاستجابة كثيرة حتى بالنسبة للحيوانات. وكان ينبغى على بلومفيلد أن يعلم أن السلوك الإنسانى معقَّد جدًّا، وأن الإنسان يستطيع أن يتحكم فى استجاباته للكلام والأحداث، ويوجهها إلى غير المتوقع، أو يؤجّلها أمْداءً قصيرة أو طويلة كما يريد؛ تدبيرًا أو مكرًا أو خداعًا. بل إن بعض الحيوانات تتحكم فى استجابتها. فالمعنى ليس استجابات ولا سلوكًا، وإنما هو صور ذهنية وفِكَر تصل إلى الذهن، فيتدبرها متلقى الكلام، ثم يختار السلوك الذى يريد.

٤- وقد قلنا إن نظريات: السياق، والحقول الدلالية، والتحليل ما هى إلا وسائل لمعرفة معانى الكلمات تطبيقيًا فإذا أُخِذت على هذا فيمكن قبول كل منها فى الإطار الذى نحدده نحن له:

(أ) فيُلْجأ إلى السياق لاختيار المعنى المراد من **المعانى المعروفة** لكلمة- أو جملة ما- فى سياق بعينه، إذا كانت الكلمة و الجملة تحتمل أكثر من معنى فى ذلك السياق.

(ب) ويلجأ إلى الحقل الدلالى لتحرير معنى الكلمة إذا كان معناها غامضًا: إما ببيان نظيرها «الجحفلة من الخيل والحُمُر والبغال بمنزلة الشفة من الإنسان والمِشْفَر للبعير» «القَبَل إقبالُ الحدَقة على الأنف، والخَزَر انقلاب الحدقة نحو (الصدغ) وهو أقبح الحَوَل»، أو نسبتها وترتيبها بين ما هو من جنسها «أخف المطر وأضعفه الطلّ، ثم الرَّذاذ». «التغمر قيل أقل الشُّرب. ويقال نضح الرِّى إذا شَرِب ولم يَرْوَ. فإن شرب ورَوِى قيل نَضَح الرِّى نَضْحًا». «الولد (أى وليد الإبل) حين يُسَلّ من أمه سَليل، ثم حُوار إلى سنة، وفَصِيل إذا فُصِل عن أمه، فإذا استكمل الحول ودخل فى السنة الثانية، فهو ابن مَخاض».

ولا يخفى أنه قد يستفاد أصل المعنى من بعض ذلك، ولكن هذا غير مطرد.

(جـ) وقد يحتاج إلى التحليل حسب النظرية التحليلية لقصد إزالة الالتباس عند كثرة ملامح الشيء أو خصائصه، مع تداخلها مع غيره بالاشتراك أو غيره.

٥- أسلفنا أنه ينبغى الفصل بين أمرين: الكشف عن معانى الكلمات، وتعريف المعنى أو ماهيته، وهو ما سماه الأوربيون معنى المعنى. أما الكشف عن معانى الكلمات فلدينا فى العربية المعاجم اللغوية التى حُددت فيها معانى الكلمات. وقد بيّنا بإجمال – في موضع آخر من هذا الكتاب - مصادر ما فى معاجمنا من تفسيرات لمعانى الكلمات والعبارات، وهى الرواية عن العرب، وذخيرة العلماء، والاشتقاق، والسياق بنوعيه: اللغوى والمقامى.

لكننا نحتاج إلى دراسة ما فى تلك المعاجم لتحقيق ما يلى:

أ- توضيح ما غَمَضَ من شرح معانى الكلمات بسبب التطور الهائل فى أساليب حياتنا عامة، عما كان عليه العرب فى عصور الاحتجاج التى دُوِّنت فيها بعض المعاجم، ويرجع إليها كلُّ ما فى المعاجم تقريبًا (المساكن وما فيها والملابس والأطعمة ووسائل إعدادها ووسائل الانتقال والاتصال... إلخ)، فاختفت مسمَّيات، وظهرت أخرى بلا أسماء، واختلفت صُوَرٌ ثالثة عما كانت عليه.

ب- توضيح ما غمض من شرح معانى الكلمات بسبب الإجمال والتقصير، أو اختلاف الشرح والتفسير، أو بسبب سطحيتنا نحن فى دراستنا للغتنا.

جـ- تحرير المعانى وتدقيقها والتخلص من الأقوال المختلفة.

د - ملاحظة ما طرأ على معانى كثير من الكلمات من تطور، وتسجيل الدلالات الجديدة.

هـ- بيان المقابل العربى للمفردات الأعجمية فى معاجمنا القديمة، وكذلك المقابل العربى لما استُحدث فى عصرنا هذا من معانٍ وأشياء عُبِّر عنها بالألفاظ الأعجمية.

ومما نحمد الله عليه أن مجامع اللغة العربية تجاهد لتحقيق تلك الأهداف وغيرها.

نسأل الله أن يوفق رعاة العربية وحراسها فى المجامع وغيرها.



الباب الثاني

عن المعاني اللغوية تطبيقيًّا

الفصل الأول: مستويات المعاني اللغوية وأنواعها

الفصل الثاني: قيمة المعنى المعجمي

الفصل الثالث: مصطلحات مجال المعنى والنُّطُق التي تستعمل فيها

الفصل الرابع: روافد معرفة المعاني اللغوية

الفصل الخامس: صور التعبير عن المعنى اللغوى في تراثنا المعجمى

الفصل الأول

مستويات المعاني اللغوية وأنواعها

نذكّر **أولاً** بأن كَلامَنا هنا إنما هو عن معانى المفردات وما إلى المفردات من العبارات المتلازمة (= المُتلازّة) – لا المعانى التركيبية التي هى من مجال النحاة، وبأن ما تنصب عليه دراستنا هو المعانى الحقيقية – لا المعانى المجازية التي يدرسها البلاغيون.

ونقول ثانيًا إن هناك مستويَيْن من المعانى :

معانٍ **استعمالية**، وهى معانى الكلام التي يَقصِدها مستعملو اللغة في مختلف الظروف. ومعانٍ **دراسية** وهى أنواع من المعانى لا تَحْضُر في ذهن مستعمل الكلام أو مُتلقيه عند الاستعمال، وإنما يَعْلَمها دارسُ اللغة المتخصصُ فيها أو المهتم بها، وهو الذى قد يستحضرُها عند الاستعمال كذلك. فنحن نستعمل كلمة «القلم» ونقصد بها عند الاستعمال تلك الأداة التي نكتب بها، وهذا هو المعنى المعجمى الشائع. وكذلك تُستعمل كلمات «البيت» و«الشجرة» و«الحديقة» و«البحر» وكلمات «المنزل» و«القطار» و«الدكّان» وغيرها من آلاف الكلمات التي تجرى على ألسنتنا أو أقلامنا، ونقصد بها عند الاستعمال معانيها المعجميةَ التي تشيع بها عند مستعملى العربية الآن.

وأما المعانى التي سميناها دراسية، فمنها: المعنى الاشتقاقى للكلمة: فـ«**القلم**» لُحظ في تسميته مَعْنَى القَلْم (بسكون اللام)؛ أى قطْع الطرَف كتقليم الشجر وتقليم الأظافر، فقد كان القلَم أنبوبة أو قضيبًا يُقْطَع طَرَفه ويحدَّد ليُكْتَب به. و«**البيت**» مأوى يُبات فيه (أى يُسكن فيه من السكون ضد الحركة). و«**الشجرة**» لُحِظ فيها معنى التفرع، و«**الحديقة**» أشجار أُحْدِقَ بها؛ أى بُنِى حولها حائط... وهكذا. وكل كلمة لها علّةُ تسمية هى المعنى الاشتقاقى. وسيأتى تفصيل هذا.

ومن المعانى الدراسية: المعانى الأصلية للمفردات، وكذلك المعانى المتطورة، أى تمييز هذه من تلك: فـ«المنزل» كان أصله مكانَ النزول للاستراحة في أثناء السفر في الصحراء، و«القطار» كان معناه سِرْبَ الإبل التي يُشَدُّ (=يُربَط) كلٌّ منها ليسير خلف سابقه، عند انتقال العرب من ناحية في الصحراء إلى ناحية أخرى منها. و«الدكان» كان أصله مساحة من الأرض مرتفعة قليلا ومنبسطة «دَكّاء» (كالمصطبة) تُعرض عليها السلع.. وقد أصبح لكلٍّ منها معنى يختلف قليلاً أو كثيرًا عن المعنى الذى كان. وهكذا. فهذا التمييز من عمل دارسى المعنى اللغوى.

وهناك من المعانى الدراسية أيضا المعانى الصوتية، وسنتحدث عنها في حينها... فهذا عن مستويات المعانى.

أنواع المعانى اللغوية :

وأما عن أنواع المعانى فهى تلك الأنواع التي تندرج تحت المستويين السابق ذكرهما، وسيضاف إليها ما يدخل في أىّ منها أو يتفرع عنه كما سنضم هنا ما يناسب من مقررات الأصوليين – علمًا بأن «دلالة المطابقة» و «المنطوق» هما عين المعنى المعجمي.

أنواع المعانى اللغوية الاستعمالية :

أولاً: ١- المعنى المعجمى

المعنى المعجمىّ: هو المعنى الذى تسجّله المعاجم للمفردة اللغوية مُراعًى فيه حروفُها بترتيبها وصيغتها – سواء كانت تلك المفردة في صورة لفظ مستقل بمعنى – كما تقول: «النطاق (بوزن كتاب): كل ما يَشُدُّ به المرءُ وَسطه، والقِطْف (بالكسر): العُنقود ساعة يُقْطَف، والقَطِيفة: كِساء له خَمْل»...إلخ. أو كانت في صورة لفظ يَخْتَلف معناه حسب ما نسميه سياق إسناده، كما يقال قَصَفَ البعيرُ: صَرَفَ أنيابه (أى صوّت بها لما حَكّ بعضها ببعض)، وقَصَفَ العودَ (=

الخشبة): كَسَره، ومثل: قام القاعدُ (:انتصب على رجليه)، وقام السائرُ: توقف عن السير، ومَشَى فلان (:سار)، ومَشَى بطنُه: أسْهَلَ، وكَتَب الرسالة (:خطها على الورق أو نحوه)، وكتبَ القِربة: خَرَزَها (:خاطها) بسيْرَين، وأَخَذَ الكتابَ: (تناوله)، وأخَذَ في الكتابِ (أى الكتابة): شَرَعَ، ورَغِبَ في الشىء: (أرادَه)، ورَغِبَ عن الشىء: (زَهِدَ فيه). أو كان في صورة تركيب من أكثر من كلمة واحدة وله بذلك معنًى خاص مما يمكن أن يُسمَّى عبارات سَبيكة (أو مُتلازِّة) مثل نسيجُ وَحْدِه، وقويُّ الشَكيمة، واختلَطَ الحابلُ بالنابل، وحلبَ الدهرَ أشطُرَهُ، وليتَ شِعْرِى، ومِلْحُه على رُكْبته، ومات حَتْفَ أنفه، وأخذ الشىءَ برُمَّته، واصفرَّتْ أنامله، وباتت بليلةِ حُرّة، وعلى طَرَفِ الثُمَام... إلخ ومعظمها كنايات[1]. فهذه الصور كلها تدخل تفسيراتها ضمن المعنى المعجمى.

* هذا، والمعاجم- وخاصة الكبيرَ منها – تذكر كثيرًا من المعانى التي سميناها دراسية: ككَوْن كذا مشتقًا من كذا، وتذكر أحيانًا أن هذا الاستعمال هو أصل ذلك الاستعمال الذى تطور عنه لكونه منه بسبب: مُجَاورةٍ أو شَبَهٍ... إلخ، ولكنها لا تَستَقْصِى ما يكون من ذلك، ولا تستوفى ما تتناوله من هذا أو ذاك؛ لأنها لم تُعْقَد لهذا، والأهم أن تلك المعانى الدراسية لا تُقْصَد عند الاستعمال، وإنما يشتغل بها دارسوها من اللغويين. فهى معان دراسية – رغم أنها قد تُذكَر في المعاجم.

وسنعقد فصلاً لاستيفاء دراسة المعنى المعجمي – بعد عرض سائر أنواع المعاني اللغوية-.

---

(١) هذا النوع من العبارات سماه د. كريم زكى حسام الدين «التعبير الاصطلاحى» وألَّفَ فيه كتابًا خاصًا بهذا العنوان عالج فيه أكثر ما يتعلق به. فانظره، وهناك من يسميها العبارات المسكوكة أو المأثورة إلخ. وضابطها ما يكون له من العبارات معنى إجمالى يختلف عن مجموع المعنى الحرفى لمفرداته، وقد أدخلوا فيه الكنايات والأمثال. ينظر الكتاب المذكور ١٨ – ٣١.

ثانيًا: المعاني المتفرعة عن المعنى المعجمي:

وهي كثيرة، وسنتجاوز عن فرعيتها، فنجعلها قسيمة للمعنى المعجمي، وذلك لأهميتها وكثرة استعمالها. وهي مجموعتان: مجموعة تتفرع عن المعنى المعجمي الحرفي أي المتعلق بحروف الكلمة لا بصيغتها، ومجموعة خاصة بصيغ الكِلم.

المجموعة الأولى:

٣- المدلول اللغوي الشامل للكلمة (المدلول بكل لوزامه)

سوّينا في موضع آخر بين مصطلحي «المدلول» و «المعنى» إذا وصف المدلول بـ«اللغوي» وقد بُنيت تلك التسوية على النظرة الإجمالية، لكننا بالنظرة التفصيلية أو التشقيقيّة نقول بفرقٍ ما مستمد من المعنى اللغوي لمصطلح الدلالة الذي أخذ منه مصطلح المدلول. فقد استعمل مصطلح الدلالة من قديم - من عصر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) على الأقل واسعًا يصدق على اللفظ والخط والإشارة والعقد والنصبة.

وبهذا اكتسب مصطلح «المدلول» تميزه عن مصطلح «المعنى» حتى لو خصص لفظ المدلول بوصف اللغوي رعاية لإشعاع الأصل.

فالمعنى المعجمي للفظ (المعلم) هو من يدرّس علْمًا لطلاب يتلقونه عنه، لكنه قد يراعى فيه أبعاد لازمة لزومًا أدبيًا (مستمدًا من اتساع المعنى المعجمي) منها أنه قدوة لطلابه وللناس، يتعلمون منه الأخلاق الفاضلة كما يتعلمون مقررات العلم المدروس. والمعنى المعجمي للفظ (الطبيب) أصله الحاذق الرفيق الذي يوظف خبرته في معرفة الخلل، ورفقه في إصلاحه، ثم كثر استعماله في من يعالج أمراض الناس خاصة. لكن الإنسان قد يقصد ضمن استعماله لكلمة طبيب بالمعنى الغالب - معنى الرفق والتلطف في المعاملة وفي إخبار المريض أو ذَوِيه بحقيقة حالته - وفي تحديد أجره - وهكذا. وهذا هو ما نقصده الآن بقولنا:

هو «رجل»، أو «أستاذ»، أو «مهندس» بكلّ معنى الكلمة. وهو ما عَبّر عنه العرب بقولهم: «هو الرجل كلّ الرجل»، أي «المتناهي في الرجولة»[1].

٣- المعنى التضمني (قصد جزء المعنى)

وهو الذي سماه الأصوليون الدلالة التضمنية. لكننا نضمه هنا حسب نظرتنا وتطبيقاتنا - لا حسب تطبيقاتهم. وفي هذا المعنى التضمني يكون المقصود من استعمال الكلمة جزء معناها كقولك قرأت الكتاب وأنت تقصد بابًا أو فصلاً منه، وبنيت بيتًا وأنت ما بنيت إلا الجدران، وهدمت البيت وما هدمت إلا السقف. وهكذا.

٤- المعنى الأَرُومي (قصد أرومة (أصل) الجزء المعبّر عنه باللفظ

فاللفظ المذكور في هذه الحالة هو اسم لجزء شيء. لكن المقصود به هو الشيء كله كما في قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[2] أي فكفارة ذلك تحرير رقبة، أي اعتاق عبد كله - لا جزء منه رقبة أو غيرها. والعرب يعبرون عن بيت الرجل بـ «مَدَرَته»[3] والمدرة كتلة طين جافة تصدق على ما يسمى الطوب النيّ أو الأخضر. والبيت (= الحجرة) يبنى بمئات من هذا المدر، فعبروا عن البيت كله بواحدة من هذا المدرة ويعبرون عن القصيدة بالقافية - وهو كثير، ومنه قول الخنساء:

وقافيـة مثـل حـد السِّـنا ... نِ تبقى ويهلك مـن قالهـا[4]

---

(١) ينظر معجم «متن اللغة» (كلل).

(٢) سورة المجادلة ٣، وقد ذكر «تحرير رقبة» أربع مرات أخرى في النساء ٩، والمائدة ٨٩، وفي سورة البلد ١٣ «فك رقبة».

(٣) ينظر لسان العرب (مدر).

(٤) البيت في لسان العرب (قفا) وفي التركيب نفسه شاهدان آخران. والشطر «فلما قال قافية هجاني» مشهور. وينظر لعزوه (سدد) لسان العرب.

كما يعبرون بالكلمة عن «القصيدة بكمالها، وعن الخطبة بأسرها»[1].. فكل هذه أسماء لأجزاء يقصد بكلٍّ منها أرومته أي أصله.

٥- صنو المعنى المعجمي (أحد معاني المشترك)

اللفظ المشترك له أكثر من معنى كالعين والخال والمشي، والأرض[2]... فإذا قيل إن فلانًا اشترى الشيء بعينه. فإن المعنى يتحدد حسب قصد القائل ومراده بلفظ «عين» في هذه العبارة أهو المال، أم البئر، أم نفس الشيء لا سواه. وقد سمينا هذا صنو المعنى لأن كلاً من هذه المعاني - وسائر معاني كلمة «عين» صنو للآخر مماثل له في النسبة إلى كلمة العين.

٦- المعنى التطوري

ونقصد به ما تطورت معانيه فأصبح له معنى يختلف إلى حدٍّ ما عن معناه المعجمي وإن كان متولدًا ومتطورًا عنه. «فالظعْن»: السفر (البعيد) في البادية، و«الظعينة»: المرأة المسافرة مع زوجها، ثم قيل لامرأة الرجل ظعينته وإن لم تكن في سفر[3]. فاستعمال الظعينة بمعنى الزوجة هو الذي نقصده بالمعنى التطوري. ومن ذلك استعمالهم «القافلة» بمعنى الرفقة في السفر مطلقًا؛ أي ذاهبة أو راجعة، مع أن الأصل أنها الراجعة، وكذلك استعمال «الراوية» بمعنى البعير الذي يحمل مزاود الماء للقوم - مع أن الأصل أن «الراوية» هو المزادة نفسها[4]. وهكذا

٧- المعنى اللزومي

وذلك عندما يكون المقصود بالكلام هو لازم المعنى المعجمي. وهذه دائرة واسعة، إذ يدخل فيها مثل «لزمت البيت» أو «الشجرة»؛ أي ظلهما اللازم لهما،

---

(١) ينظر لسان العرب (كلم).

(٢) ينظر لأمثلة المشترك - «المزهر» للسيوطي ١/ ٣٦٩.

(٣) هذه خلاصة برأي المؤلف، و انظر الأقوال في لسان العرب (ظعن).

(٤) وقد قيل بعكس ما ذكرنا، ينظر اللسان (روى).

وعشت بالحديقة؛ أي بثمرها اللازم لها.

كما يدخل فيها استعمال بَرَدَ فلان بمعنى مات - فالبرودة لازمةٌ للموت. ويدخل فيها كذلك استعمال صرعه بمعنى قتله، وإنما أصل الصرْع الطرح على الأرض. كما يدخل في دائرة اللزوم هذه: الكناية والتعريض، والاستعارة وما إلى ذلك مما سماه الشيخ عبدالقاهر الجرجاني معنى المعنى[1]. وقد أدخلنا فيها - أيضًا- المعنى المفهومي، والمعنى الاجتماعي الآتيين.

٨- المعنى المفهومي

نعني مفهوم المخالفة عند من يعتد به من الأصوليين، وهو - أي المعنى المفهومي هذا - من لوازم المعنى المعجمي لأن تحديد المعنى يتيح قصد نفي غيره. وهذا كما جاء في الحديث الشريف «في السائمة زكاة» أي أن الأنعام التي ترسل لتسوم (= ترعى) حيث شاءت = تجب فيها الزكاة. وقد أخذوا من هذا أن التي يربطها صاحبها ليعلفها ليس فيها زكاة. وكذلك في قوله ﷺ «ليّ الواجد ظلم يُحِلُّ عقوبته، أي أن المَدين إذا كان واجدا أي معه من المال ما يسد به الدين، ثم لَوَى أي ما طل الدائن فإن مَطْله هذا ظلم يُجوِّز الشرع إيقاع العقاب عليه به. وأخذ من ذلك أن المدين إذا لم يكن واجدًا - أي ليس عنده من المال ما يسد به دينه فإن مماطلته لا تعد ظلمًا، ولا يجوّز الشرع عقوبته بها[2].

٩- المعنى الاصطلاحي

«الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم ما بنقل هذا الاسم عن (موضوعه) الأول.. إلى معنى آخر لمناسبة بينهما» كما اصطلح أهل فقه الشرع على تسمية غسل أعضاء معينة من البدن استعدادًا للصلاة أو تطهرًا لأي أمر باسم الوضوء. في حين أن لفظ الوضوء يستعمله العرب لكل تنظف أو تطهر

---

(١) ينظر «دلائل الإعجاز» تح الشيخ محمود شاكر ٢٦٢ - ٢٦٥.

(٢) ينظر «أصول الفقه» الإمام محمد أبو زهرة ١٣٢ - ١٣٩، وبخاصة ١٣٦.

بالماء، وكذلك تسمية من يتابع أمور المدرسة وأداء كل من فيها عمله (ناظرا) في حين أن كل من له عينان أو عين ينظر، وكانوا في القرن التاسع عشر وأول العشرين يستعملون في مصر لفظ (الناظر) لمن يسمى الآن (الوزير). ولفظ (الفاعل) عند أهل النحو هو الاسم الذي يقع في صوغ الكلام بعد لفظ معبر عن حدث ما ويسند إليه – حسب صوغ الكلام - إيقاعُ ذلك الحدث أو قيامه به. فإذا وقع ذلك الاسم نفسه في صوغ الكلام قبل لفظ الاسم لم يُسَمَّ (فاعلا) حتى لو كان هو الذي أسند إليه الحدث مثل كتب أو نام زيد. وزيد كتب أو نام. فزيد في الجملة الأولى فاعل وفي الثانية مبتدأ. فالمعنى الاصطلاحي يقوم على جزء أو ملمح من المعنى الأصلي للفظ ويتأتي فيه التحكم كحالة إعراب زيد مبتدأ – لا فاعلاً – في الجملة الثانية المذكورة هنا ولا يمتنع أن يكون كله تحكميًا، لأن أساسه مجرد الاصطلاح أي الاتفاق عليه.

١٠ - المعنى الاجتماعي

والمقصود به الظلال والإيحاءات التي يقصدها مستعملو اللغة أحيانًا ببعض الكلمات مثل «عامل» و«سياسي» و«تاجر» الخ. ومع أن تلك الظلال تعلَق أصلاً بالمعنى المعجمي ولا توجد دونه، فإن بعض كبار لغويينا المحدثين تناولوا المعنى الاجتماعي بغير هذا الاعتبار؛ لذا سنفرد له وقفة خاصة - بعد المجموعة الثانية من المعاني الاستعمالية، ولكن نحب أن نبادر هنا بأن كل هذه المعاني منوطة **بمراد المتكلم** وهذا ما عدا المعنى المدلولي، والمعنى المعجمي. وسنأتي برسم تخطيطي لها عند كلامنا عن **المراد** إن شاء الله تعالى.

المجموعة الثانية :

ليست من المعنى الحرفي، وإنما تتعلق بصيغ الكلم أو أجناسها من حيث التسوير.

(أ- المعنى الصيغى): فالمعنى الصيغى هو معنى صيغة الكلمة أى قالَبِها

الذى سُكِّتْ فيه. فصيغة الكلمة هى «هيئتُها التي يمكن أن يشاركها فيها غيرُها»: أى هيئة تركيب حروفها الأصلية والزائدة بحركاتها المعينة وسَكَناتها كلٌّ في موضعه. ولكلمات العربية صِيَغ مُحَدَّدة لا تَخرج عنها كلمة عربية. وهذه الصيغ تبلغ بالإجمال نحو أربع مئةِ صيغة. نوّعها بعضُهم حسب أنواع الكَلِم، وحسب الحروف التي تكوّن كلمات كل صيغة من حيث تكرارُ بعضها في بناء الكلمة، وكونـُها صحيحة أو معتلة.. فأبلغها إلى أكثر من مئتى صيغة وألف صيغة[١]- دون إضافة صِيَغٍ أصيلة إلى العدد المجمل.

ولكل صيغةٍ (من العدد المجمل) مَعَانٍ خاصة (ربما تئول إلى معنًى واحد جامع)، وربما تعبّر عن المعنى الواحد عدةُ صِيغ، لكن المهم –والمؤسف- أن مجموع الصيغ التي حدد الصرفيون معانيها لا تصل إلى تسعين[٢] صيغة.. من تلك الأربع مئة صيغة، وعلى سبيل التمثيل السريع للتوضيح فإن كلمة «سِرَاد» معناها الإشْفَى أى المِخْرَز الذى يُخْرَزُ به الأديم ونحوه. وهى على صيغه فِعَال وهذه الصيغة تأتى بمعنى اسم الآلة كثيرًا كخِيَاط(=إبرة) وزِمَام (مِقوَد). وكلمة «قَلَم» على صيغة (فَعَل) وهذه الصيغة تأتى بمعنى اسم المفعول كثيرًا كهَدَم وهَدَر (=مهدوم ومُهدَر) فكلمة «قلم» معناها المقلوم؛ أى المقطوع من طرفه (المَبْرِىّ) وهكذا. ومعنى صيغة الكلمة يؤخذ في الحسبان عند استعمالها.

(ب: **المعنى التسويرى**) ويقصد به المعانى التي تناولها علمُ الوضع، وهى في مُجملها لتحرير ما وضع له كلّ نوع من أنواع الكَلِم (الأعلامُ، والنكراتُ، والضمائر، والإشارات، والموصولات، والمعرف بأل، والأفعال... والصيغ...)

---

(١) ينظر: المزهر للسيوطى (تح: أبى الفضل و آخرين) ٢/ ٤ – ٤٢ وما بعدها، و«ارتشاف الضرب» لأبى حيان (تح: د. النماس) ١/ ١٧ وما بعدها.

(٢) جاء أبو حيان في «ارتشاف الضرب» بمعانى نحو ٧٠ صيغة اسمية وفعلية – ينظر بتحقيق د. مصطفى النماس ١/ ٤٣ – ٨٨.

ويؤدى التحرير إلى تسويره؛ ولذا نسميها المعانى التسويرية أو الإطارية. **فالعَلَمُ** -مثل«خالد»- لفظ وضع خاصًا لمعنى (= مُسَمًّى) خاص، **والنكرات** من وضع اللفظ عامًا لمعنًى عام (كلمة رجل تصلح لإطلاقها على كل آدمى ذكر بالغ). والإشارات والضمائر والموصولات... (صالحة ومتاحة للاستعمال العام كلٌّ في ما يناسبه) لكنها عندما تُستعمل يَصْحبها ما يخصص معناها: فكلمة «هذا» صالحة لأن يشار بها إلى أى شىء - وهذا عموم - لكنها عندما تستعمل يُقْصَد بها مشار إليه معيَّن أى خاص. وكذلك الضمائر، فلفظ «أنا» صالح لكل متكلِّم، لكنه عندما يُستعمل واقعيًا يدل على الناطق به خاصة؛ فهو من وضع العامّ للخاصّ. وهكذا نقول في تحليل جملة «هذه حديقة مثمرة»: إن لفظ «هذه» موضوع لأى مشار إليه مفرد مؤنث (فهو عام) ويستعمل في واحدٍ واحدٍ مما يَصْدُق عليه على سبيل البدل (أى أنه يستعمل خاصًا)؛ فيشار به إلى هذه المفردة المؤنثة المشار إليها فقط، أو الأخرى المشار إليها فقط (فتُعيَّن بالإشارة). ولفظ «حديقة» موضوع لأى مجموعة أشجار مثمرة مَحُوطة بجدار (عموم)، وعند استعماله يظل عامًا أيضًا (أى يؤخذ في الحسبان عند استعماله أنه واحد من أفراد لكل منها نفس الاسم). والثلاثة من نوع الوضع الشخصى. وكلمة مُثمِرة هى **بصيغتها** من الوضع النوعى لكل ذات تتصف بأمر قائم بها(= اسم فاعل)، وهى بحروفها من الوضع الشخصى لكل ذى ثِمار.

* ومع أن مقررات علم الوضع تشقيقات دراسية، فإنها تُلحظ **تلقائيًا** عند الاستعمال. فكلُّ مَن استعمل «أنا» يَعْلَمُ ويَقْصِد أن يتحدث عن نفسه أو يحكى عمن يتحدث عن نفسه، وكذلك مستعمل «هذا». ومن يستعمل «الذى» يعلم ويقصد من نُسِبت إليه صلة هذا الموصول خاصة. ومِن هنا عَدَدنا هذا النوع من المعانى ضمنَ المعانى الاستعمالية؛ لأنه مقصودٌ ومستحضَرٌ عند الاستعمال، وإن يكن تلقائيًا.

عن المعنى الاجتماعى

ينبغى التعرض هنا – بمناسبة الكلام عن المعنى المعجمى لما يسمى «المعنى الاجتماعى». فقد ذكر أحد رواد الدراسات اللغوية العربية الحديثة أن من اللغويين من لا يفرّق بين الدلالة المعجمية والدلالة الاجتماعية، وأنه هو ارتضى هذا[1].

وقبل أن نبين مقصودنا بالمعنى الاجتماعى، وبالفرق بينه وبين المعنى المعجمى – نحدّد موقفنا من **اجتماعية اللغة**؛ أى القول بأنها ظاهرة اجتماعية؛ حتى لا يلتبس هذا بما نحن بصدده. فنحن نعلم ونؤمن بأن اللغة ظاهرة اجتماعية، لكن بمعنى أنها تعبّر – بتركيبات صوتية تواطأ عليها المجتمع- عما فيه من ماديات ومعنويات حَسَب حاله، وأنها تنمو وتتطور تبعًا له، وتتمثل فيها تكييفات المجتمع؛ أى وِجْهَات نظره إلى الأشياء. وليس معنى اجتماعية اللغة أن المجتمع هو الذى خَلَقها، أى أن أصوات الإنسان كانت كأصوات العجماوات، ثم طَوّرت الحياة الاجتماعية أصواته حتى صارت لغة إنسانية[1]. فنحن لا نقبل هذا؛ لأن إيماننا أن الإنسان وُجِدَ مزوّدا بجهازَى الإدراك اللانهائىّ الإمكانات، والتعبير الصوتى اللانهائىّ التركيب، وأن تعبيره بالأصوات حَسَب ما تواطأ عليه كان هو اللغة، ويتمثل أثر المجتمع في تعيين التراكيب الصوتية لمعانيها، وفى نمو اللغة وتطورها لا في إنشائها إنشاء.

– ونعود إلى مرادنا بالمعنى الاجتماعى فنقول إننا نرى بين المعنيين المعجمى والاجتماعى فروقًا جوهرية تَحُول دون التوحيد بينهما – رغم أن الصلة بينهما وثيقة جدًّا؛ لأن المعنى الاجتماعى مبنى على المعنى المعجمى.

---

(١) ينظر: «دلالة الألفاظ» د. إبراهيم أنيس ٤٩ -٥١.

(١) هذا التعيين والمواطأة عليه ليس تسليمًا بالعشوائية فقد يكونان للإحساس بتعبير الأصوات وتركيباتها عن المعانى – كما مرّ.

ولبيان هذا نقول إن «المعنى الاجتماعي» يتمثل في :

(أ) الإيحاءات التي تتبادر إلى أذهان أفراد المجتمع عند سماع كلمة ما كالذي يتبادر عند سماعنا وصف رجل بأنه طرطور. فالمعنى المعجمي للطُرطور أنه «قَلَنْسُوَة للأعراب طويلة الرأس. ورجل طُرطور: دقيق طويل». لكن المجتمع أخذ من فراغ الطرطور: القلنسوة - مع طولها - أن هذا الطول لا يمثل شيئًا، وأنه لا أثر له ولا قيمة. فوصفوا من لا أثر له بذلك، وصار هذا هو المعنى الاجتماعي المتبادر. وكالذي يتبادر عند سماع كلمة «عامل» - حسب استعمالها في زمننا : أنه شخص تعليمُه وثقافته محدودان، ودخلُه محدود، وساعات عمله أكثر، وله سلوك وأخلاقيات غير سلوك «الموظّف» أو«الأستاذ» وأخلاقياته.. إلخ. ومعروف أن المعنى **المعجمى** لكلمة «عامل» هو من يؤدى عملاً. أما تلك الإيحاءات فهى اجتماعية تُستمدّ مما يَعْلَق بمن يسميه المجتمع عاملاً حسب ما يَشيع فيه، وحسب الظروف المكانية والزمانية، فإذا تغيرت الظروف أو نوع عمل «العامل» في المجتمع تغيرت الإيحاءات؛ أى أن الإيحاءات مَوقوتة بظروف، وتتَغير وتَقبل المناقضة والجحد حتى في الظروف التي اقتضتها.

وكلمة «عامل» كانت تطلق في عصر صدر الإسلام على حاكم المنطقة من قِبَل النبى ﷺ أو الخليفة، فكانت إيحاءاتها هى الإيحاءات التي تَعْلَق بكلمة حاكم أو أمير أو «محافظ» الآن. وفى عصر ادّعاء «الاشتراكية» كانت لها إيحاءات أخرى مزعومة كـأن يقال: كل مواطن «عامل» حتى رئيس الجمهورية. وقد تغيّر ذلك كله أو جُلّه. وقد عاصرنا عصر الاشتراكية ذاك، فلم تكن جمهرة المثقفين يُخدعون بتلك الإيحاءات، بل كانوا يعلمون أنها بضاعة تستغلها طبقةٌ تتاجر بها؛ لتحكم باسمها.

ومثل كلمة «عامل»: كلمة «موظف»، فالأصل في معناها من يُعهد إليه بعمل معين **ثابت** مقابل رزق شهرى أى أجر ثابت. لكنها في زمن مضى كان إيحاؤها أكثر لمعانًا من الآن (رجل مثقف ذو شهادة تعليمية وذو مرتب عال نسبيًا) والآن خَبا أكثر هذا بحيث كثيرًا ما يُومَأ بها إلى محدودية دخله وقدراته، وإلى عمله أنه بلا إخلاص أو حماس. وكلمة «تاجر» قد يُومَأ بها إلى معنى خُلُقى هو المعاوضة في كل شىء. فهذه الأمور الإيحائية هى معنى اجتماعى غير ثابت؛ فلا

ينبغى أن تُزاحِم المعنى **الثابت**. ويدخل ضِمن المعنى الاجتماعى-أى هذه الإيحاءات- ما سماه بعض لغويينا المحدثين معنًى إضافيًا أو عرضيًا[(١)].. كالذى يرتبط في أذهان الناس بكلمة امرأة «كالثرثرة، وإجادة الطبخ، ولبس نوع معين من الملابس، واستخدام البكاء، والعاطفية، وعدم المنطقية، وعدم الاستقرار». فهذه كلها مصدرها المجتمع – وهى في كل مجتمع بَحَسبه. لكنها ليست من متن المعنى المعجمى في شىء.

ب- من المعنى الاجتماعى أيضًا ما يفرضه أفراد المجتمع من معنى لبعض الكلمات بكثرة استعمالهم إياها فيه، رغم خطئه أو عدم دقته، كالألفاظ التي عقد لها ابن قتيبة «باب معرفة ما يضعه الناس في غير موضعه»: «أشْفار» العين فسَّرها الناس بأنها **الشعر النابت** على حروف العين، في حين أن معناها الدقيق هو **حروف جَفْنَىْ العين** التي ينبت عليها ذلك الشعر، و«حُمَة» العقرب والزُّنْبور استعملها الناس بمعنى شوكتهما، وإنما هى سمّهما وضرّهما، و«الطَّرَب» الذى يستعمله الناس في الخفة التي تعترى من الفرح فحَسْب، في حين أن الدقيق أنه الخفة **عامة** لشدة فرح أو شدة جزع، و«الحشمة» التي استعملها الناس بمعنى الاستحياء، وإنما هى بمعنى الغضب، و«القافلة» التي استعملها الناس للرفقة في السفر ذاهبة أو راجعة، وإنما هى للراجعة فقط، و«المأتم» الذى استعمله الناس للتجمع في المصيبة وإنما هو في تجمع النساء لخير أو شر»[(١)] إلخ. فهذا معنى اجتماعى؛ لأن المجتمع كثر استعماله للكلمة بهذا المعنى الاجتماعى حتى صار هو المتبادر. ولا يخفى أن هذا باب من أبواب تطور دلالة الألفاظ.

---

(١) ينظر: علم الدلالة د. أحمد مختار عمر ٣٧.

(١) ينظر ذلك في «أدب الكاتب» لابن قتيبة (تح: الشيخ محمد محيى الدين) ١٧ – ٣٦.

أنواع المعانى الدراسية :

نقصد بالمعانى الدراسية تلك المعانى التي يستنبطها اللغوىُّ العربى بدراسته لمعانى مفردات العربية، وهذه المعانى ليست عادةً مما يُقْصَد باستعمال الألفاظ؛ **أولاً**: لأنها لا يستحضرها في الذهن عند الاستعمال إلا عارفُها والمشغول بها كاللغوى والعربى القُحّ، **وثانيا**: لأن بعضًا منها (المعنى الاشتقاقى والمعنى الصوتى) هو في أصله أوسع مما استقر في الاستعمال؛ لأنه يمثل الذخيرة اللغوية العربية العامة، من أجناس المعانى التي يعبر كلٌّ من المفردات والحروف عن بعضٍ منها يناسبه: كمًّا وكَيْفًا، حسَب استعمال العرب وتكييفهم.

والمعانى الدراسية متعددة، فمنها: المعانى الأصيلة وتقابلها المعانى التطورية. ومنها المعانى الاشتقاقية، والمعانى الصوتية. وسنجتزئ – هنا – بالنسبة للأصالة والتطور بما سبق عنهما. فقد تميزت دراسة التطور الدِّلالى واستقلت، وغطّت دراستها أكثر شَطْر ما هو أصل لغيره من الاستعمالات، وسنقف هنا مع المعانى الاشتقاقية والمعانى الصوتية:

(١) المعانى الاشتقاقية

– المعنى الاشتقاقى للمفردة هو **الملحظ** الذى تحقق في مسماها فلفت نَظَرَ العربىّ إليه، فعبّر عنه باللفظ الذى صار اسمًا للشىء المسمَّى كلّه. فهو يمثل عِلّة استعمال اللفظ لمعناه من وجهة النظر العربية. والمعنى الاشتقاقى هو أكثر المعانى أصالة؛ لأنه متين الصلة ببناء اللغة؛ من حيث إنه يتحقق فيه المعنى اللغوى والصوتى لحروف الكلمة: مفردة ومركبة، كما يتحقق فيه المعنى المحورى الشامل أو العامّ لتركيبه. وتحقق أنواع المعانى هذه فيه واقعٌ في الجمهور الأعظم من كلمات اللغة. وما عدا هذا الجمهور الأعظم فهو الألفاظ المتطورة تطورًا لفظيًّا كأسماء الإشارة والموصول وحروف المعانى، والكلمات المتطورة تطورًا دلاليًّا كالتي أُطلقت على معانيها للمجاورة، أو لأى من العلاقات التي يجمعها

المجاز المرسَل. فهذا النوع الأخير من الكلمات لا يكون المعنى الاشتقاقى ضمن عناصره.

ومما يجدر ذكره هنا أن أصالة المعنى الاشتقاقي هذه وقوة حضوره في الاستعمال اللغوي أبرزته لإمامَيْ اللغة الأولَين الخليل وسيبويه. فقد قال سيبويه «وسألته (يعني الخليل) عن الرُّمّان إذا سُمّي به، فقال لا أصرفه في المعرفة، وأحمله على الأكثر إذا (إذ) لم يكن له معنى يعرف به – أي لا يدري من أي شيء اشتقاقه، فيحمله على الأكثر، وهو زيادة الألف والنون، فإن فعّالا أكثر من فعلان» (ل: رمن).

وللمعانى الاشتقاقية مستويان: عام وخاص:

(أ) المعنى الاشتقاقى الشامل لاستعمالات التركيب، ويسمى المعنى الاشتقاقى **(العامّ)** أو **(المحورى)** [1] للتركيب. وقِوامه هو الملاحظ المشتركة في مفردات التركيب، وأصدق ما نستنبطه منه هو الاستعمالات الحسية الواردة لمفردات التركيب حسَب ما تُستعمل به تلك المفردات، مع النظر أيضًا إلى المعانى غير الحسية؛ لأنها تُبرز جهات الاعتبار في تلك المعانى الحسية، كما أن المعنويات تقوم عليها. وهذا المعنى الاشتقاقى الشامل يصوغه الفقيهُ اللغوى المتمرس باستخلاص هذا المعنى وصياغته، وهو في صورته التجريدية مَرِنٌ، ويتسع لكلٍّ من معانى مفردات التركيب. وتتمثل بعضُ صعوباته في أن صياغته التجريدية قد تزيد اتساعَه بما يجعله صالحًا لتراكيب أخرى. ومن هنا يتحتم بذل أقصى الجهد الفكرىّ لتكون الصياغة

---

(١) يسمى «عاما» لأنه يشمل – أو المفروض أنه يشمل- معانى مفردات الجذر بمعنى أنه يُستَقَى من حِسّياتها، ويصاغ بحيث يمكن أن يكون للمعنى المصوغ وجهُ تحققٍ واقعىّ في كلٍّ منها: حسية أو معنوية. وبعض اللغويين المحدثين يسميه محوريًا؛ لأن معانى مفردات التركيب تدور عليه؛ أى ترجع إليه. والمصطلح التراثى له هو **دوران المادة** على معنًى أو معانٍ.

التجريدية صالحة لتفسير الاستعمالات التطبيقية، ومُحكمةً عليها لا تزيد ولا تنقص. وأمثلة هذا المستوى من المعانى الاشتقاقية متاحة في معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت ٣٩٥هـ) ومعجم مفردات القرآن للراغب الأصفهانى (ت نحو ٤٢٥هـ)، وفى بعض الدراسات الحديثة.

(ب) المعنى الاشتقاقى **الخاص** وهو الذى أسلفنا أنه **شَطر المعنى المعجمى**، وعرّفناه بأنه ملحظ في الشيء المسمَّى لفت نظر العربى؛ فعبّر عنه بلفظ صار اسمًا للشيء كله، وأوضح تعبير عنه ما يكون في صورة تعليل التسمية، والمفروض أنه يتسق مع المعنى الاشتقاقى العامّ أو المحورىّ لجذر المفردة، لكن يتأتى أن لا يكون كذلك كما في بعض حالات التطور الدلالى. وقد أسلفنا التمثيل للمعنى الاشتقاقى الخاص لـ«القلم» بأنه شيء قُطِع بعضٌ من طرفه. فهذه التسمية للقَلَم (على تأويل صيغته بالمفعولية) وُضِعت للقلم بصورته القديمة وكان عودَ يراعةٍ يُبْرَى طَرَفُه ثم يُغْمَسُ في المداد ليكتب به[1].

فهذا ينطبق على الحقيقة المادية للقلم، ويتسق مع المعنى الاشتقاقى العامّ أو المحورى لمفردات الجذر (قلم) – وهو القطع من طَرَف الشيء أو قطع بعض أطرافه كتقليم الشجر وتقليم الأظافر- من ناحية أخرى.

* وقد أسلفنا كذلك أن هذا المعنى الاشتقاقى الجزئى متحقق في كل مُسمًّى باسم عدا ما سُمِّى بمجاوره أو بما هو بسبب منه؛ كتسمية المطر سماء في مثل قوله:

إذا نَزَل السماءُ بأرض قَومٍ رَعيناه وإن كانوا غِضابا

فكلمة «سماء» ليس فيها الامتداد المسترسل الملحوظ في المطر. كذلك فإن

---

(١) في أحقاب أقدم كان القلم قضيبًا من خشب أو حديد يحدَّد طرَفه ويكتب به بكشط خطوط في سطوح عريضة طينية أو صخرية – لكن على هذا تؤوّل صيغة «قلم» بأنها للفاعلية.

هذا المعنى الاشتقاقى الجزئى هو الذى يُرْبَطُ به بين استعمالات التركيب الواحد ربطًا جزئيًا أو شاملاً في ما يسمى المعنى العامّ أو المحورىّ. والمعنى الاشتقاقى الجزئى هو كذلك الذى سوّغ للعربى استعمالَ اللفظ نفسه لمعانٍ كثيرة، لتحقق ذلك المعنى الاشتقاقي في كل منها بشكل ما، وبذا تُوَلّد «المشترك»، وبه يُرْبَط بين معانى المشترك، وتنتفى شُبْهة جُزافية الألفاظ، ويُدْحَض اتهام اللغة العربية من هذه الناحية.

وأخيرًا فإن هذا المعنى الاشتقاقى الجزئى هو الذى أغفله اللغويون العرب المحدثون الذين قالوا بقول الأوربيين إن المعنى اللغوى المعجمى هو معنى اجتماعى تمامًا. وقد عرفنا **أن** الاجتماعى من معنى الكلمة **هو إيحاؤها** فحسب، وأن المعنى **الاشتقاقى** هو الشطر الأصيل من المعنى المعجمى، وهو ثابت متحقق تحقُّقًا واقعيًا في كل من مفردات اللغة، عدا ما استثنيناه، وهو الذى يمثل تكييفَ العرب، ووجهة نظرهم بالنسبة لمسمًّى كلٍّ مفردة. وسيأتي كذلك أن ما سميناه المعنى **العرفى** هو الشطر الآخر للمعنى المعجمى، وأنه يشارك المعنى الاشتقاقى في الثبات ولكن بدرجة أقل فقد يتغير بحكم التطور الاجتماعى كما رأينا في مثال تسمية الدكان،أو بحكم نقل التسمية كما في تسمية «الشارع».

(٣) المعانى الصوتية: وهى مستويان أيضًا

(أ) المعنى الصوتى الإفرادى: وهو معنى لكل حرف هجائى يُستنبط من استعمالاته في الكَلِم العربية، واستنباطه اجتهادى بحت؛ إذ ليس له سوابق قديمة صريحة يُبْنَى عليها. ويتميز هذا المعنى الصوتى الإفرادى بأنه مَرِنٌ يمكن أن يظهر في صور كثيرة، ولكنها متجانسة وتدور في فَلَكَ المعنى المحدد. ولَمْحُ هذا المعنى الصوتى الإفرادى يفيد في إحكامنا تحديد المعانى الشاملة ومعانى الكلمات.

وأقرب طرائق استنباطه هى المقارنة بين معنى الثنائى في الفصل المعجمى وبين معانى ثلاثياته (صَبَّ: مَدٌّ أي إخراجٌ مع إسقاطٍ، صَبَحَ: مَدٌّ (باتساع –

كضَوْءِ الصبح)، صَبَرَ: (بتراكم متوالٍ كصُبْرة الطعام)، صَبَعَ: (مع التحام أي اتصال كالإصبع)، صَبَغَ: (بانغماس كصَبْغ اللُقْمة في الإدام)، صَبَوَ: (باحتواء أى ميل باطنى) ولدينا في هذا المجال بعض المؤلفات[1].

(ب) المعنى الصوتى التركيبى: وهو معنى يجمع بين المعانى الصوتية لحروف الجذر **مع اعتبار ترتيبها فيه**؛ لأن الحروف تتأثر معانيها بمواقعها في الجذر. فإن الحرف التالى قد يؤكد معنى الحرف السابق أو يضيف إليه جديدًا، أو يَحُدُّه ويَنقُصه. ومن هنا فإن فكرة ابن جنى في الاشتقاق الأكبر أن تقاليب المادة تحمل معنى واحدًا هى فكرة خاطئة في إجمالها الذى سيقت به، ويحتاج تحديد القدر الصائب منها إلى تمحيص وتحرير. وكما قلنا إنه يستعان على استخلاص المعنى الصوتى للحرف الهجائى المفرد **بالفرق** بين معنى الثنائى المتمثل في الفصل المعجمى ومعانى ثلاثيات نفس الثنائى المختومة بنفس الحرف - نقول هنا إنه يستعان على استخلاص المعنى الصوتى التركيبى للجذر، باعتبار معنى ثنائيِّه وإضافة معنى الثالث إليه. ثم ينبغى أن نستحضر أيضًا أن هذا المعنى الصوتى التركيبى هو من جنس المعانى التجريدية التي تتسم بالمرونة والسعة، ولكنه في آخر الأمر يؤطَّر ويقيَّد بالمعنى الاشتقاقى الشامل للتركيب، ولدينا في هذا المجال بعض الدراسات الحديثة أيضًا[2].

* ومصادرةً على الاستغراب نلفت إلى أن دلالة كلٍّ من الأصوات اللغوية على معانٍ هو أمر مُعْتَرَف به عند اللغويين الأوربيين أيضًا . وقد عَزَوْه إلى :

---

(١) انظر: مخطوطة «أصول معانى ألفاظ القرآن الكريم» . وهى رسالة نال بها د. محمد حسن جبل درجة العالمية الدكتوراه (التمهيدات) (والرسالة المذكورة تحت الطبع) وينظر كتاب « تحديد معان لحروف العربية» محاولات ومناهج د. الموافى الرفاعى البيلى.

(٢) ينظر: «أصول معانى ألفاظ القرآن الكريم».

- طبيعة بعض الأصوات، أى الحروف الأبجدية، من حيث القوة أو الضعف. وهذا يفتح الباب للصفات المؤثرة في إكساب الصوت طبيعته المميزة له عن غيره.

- نَبْر الصوت عند إلقاء الكلام. كما نقول: ما ينبغى للمعلم أن يتغاضى عن الغش، وننبر كلمة المعلم.

- نغمة الصوت- كما يفرق بين الخَبَر والاستفهام بالنغمة دون استعمال أداة الاستفهام.

- دَلالة بعض أنواع الحركات على نوع من المعانى، كالكسرة على التأنيث والياء على التصغير. فالكسرة أخت الياء. والتأنيث والتصغير يلتقيان في أن مؤنثات أكثر الأحياء أصغر حجمًا من مذكَّراتها.

- مشابهة صدى الأصوات الحكائية- أى التي تحاكى أصوات الطبيعة - لمعانيها؛ كالحفيف والخرير، والصهيل والعواء..

- تسمية الأشياء بما يحاكى أصواتها؛ كتسمية الغراب غاق وتسمية الإِوَزّ بطًّا.

- إمساس بعض الألفاظ أشباه معانيها، مثل صرَّ للصوت الممتد، وصَرْصَرَ للصوت المتقطع المكرر[1].

وهكذا لمس الأوربيون أن الحروف الأبجدية بأدائها الصوتى لها مقابل في معانى الكلمات. ولكن من واجبنا أن نلتفت إلى أن تلك الصور تُصَبّ في باب مناسبة الألفاظ للمعانى- مجرد مناسبة، وهي – وإن كانت مهمة، فإننا خطونا بعدها خطوة واسعة حين كشفنا بمناهج عِلْمية أن لكل حرف أبجدى قيمة محدّدة

---

(١) ينظر: «دلالة الألفاظ» د. إبراهيم أنيس٤٦- ٤٧ عن الصور الثلاث الأولى، ٦٨-٧١ عن الأربع الأخيرة. وينظر كذلك علم الدلالة د. أحمد مختار عمر ص ٣٩ عن الصورتين الرابعة والخامسة.

تصحبه باطراد في التراكيب والمفردات التي يشترك في بنائها. وأسسنا هذا على دعامة لغوية، وذلك بالإضافة إلى هذه المناسبة الصوتية، وقد فصّلناهما في موضعٍ آخر.

* كذلك فإن من واجبنا أن ننوه بأن هذه الصور السبع من صور مناسبة الأصوات للمعانى- والتي اهتدى إليها الأوربيون حديثًا- سبقهم العرب بألف سنة إلى كشفها بأوسعَ وأدقَّ وأكثرَ عِلْميةً مما قال الأوربيون[1].

وبالعود إلى مجموعتى المعانى: الاستعمالية والدراسية نقول إنهما متكاملتان في الشطر الخاص بالمعانى من وظيفة اللغة. فالمعانى الاشتقاقية، وكذلك المعانى الصوتية للحروف كلها مستنبطة من المعنى المعجمى وقائمة عليه، وهى بذا ليست غريبة، وأخذها معًا في الحسبان حصيلته تحرير المعانى وفقه اللغة.

❑ ❑ ❑

---

(١) تنظر أبواب «التصاقب»، و«إمساس الألفاظ أشباه المعانى»، و«قوة اللفظ لقوة المعنى».. في كتاب «الخصائص» لابن جنى، ففيها ما يثبت السبق والسعة مع الدقة والمعالجة العلمية.

الفصل الثاني

قيمة المعنى المعجمي وخصائصه

[للمعنى المعجمى أهمية خاصة؛ ولذا فصّلنا الكلام عنه هنا – بعد إجماله في الفصل السابق]

المعنى اللغوى المعجمى: (الذى تدوّن المعاجم نَصّه أو ما يعبر عن نصه) هو شطر اللغة الأساسىّ المقابل للألفاظ وهو مِحْور التعامل باللغة، وهو الأصل من بين أنواع المعانى؛ لأنه الذى وُضِع اللفظ له أول الأمر – في أقدم ما نَعْلم من تاريخ العربية. وقد سجّل علماء اللغة المتقدمون (ابتداءً من أواسط القرن الهجرىّ الأول) تلك المعانى المعجمية أخذًا من استعمال العرب لها: مما صرح به هؤلاء العرب، ومما فهمه العلماءُ أنفُسُهم من معايشتهم العرب، ومن الاشتقاق، ومما يقضى به السياقُ والمقامُ اللذان استُعْمِلت فيهما الألفاظ في أثرٍ -أو آثارٍ- من الشعر أو النثر الجاهليين. كما أخَذ العلماء المعانى من تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف، ومن كلام العرب حتى عصر الاحتجاج –على ما فصّلناه في موضع آخر

ثبات المعنى المعجمي لمفردات اللغة العربية وركائزه

هذا مميِّز خاص بالعربية، فإن ارتباط معانى اللغة باستعمال الناس في العصور المختلفة يؤدى إلى تغيرها تبعًا لاختلاف العصور في معالم الحياة – كالذى جرى مع اللغات الأخرى: الإنجليزية والفرنسية والألمانية... إلخ التي تغيرتْ عن أمهاتها ومازالت تتغير. فهذا الذى جرى على تلك اللغات لم يجرِ على العربية، إلا بنسبةٍ محدودة لم ولن تغيرها إن شاء الله. فالجمهور الأعظمُ من كلمات اللغة بأصواتها وصِيَغها وأساليب تركيبها ما زالت تُسْتَعْمَل ولنفْس المعانى التي كانت تُستعمَل فيها في العصر الجاهلى. والألفاظ التي **تطورت**

دلالتها لا تزيد نسبتها بين ألفاظ اللغة عن حدّ النُّدرة أو القلة، ثم إنها تتطور إلى ما هو مبنى على **المعنى الأول** متفرع عنه.

ركائز ثبات المعنى المعجمي في العربية:

إن لثبات المعانى المعجمية لكلمات العربية **ركائز متعددة**، لكن عمودها هو عروبة القرآن وتعبّد المسلمين بقراءته عربيًّا، وبفهمه بمعانيه في عصر نزوله، وبدراسته ودراسة العربية من أجله دراسةَ اعتزازٍ وحياطة للأمرين معا: الألفاظ ومعانيها في عصر نزول القرآن الكريم. وتجلى ذلك في أمور:

أولاً: ثبات المسمَّيات المادية التي تحيط بنا بأعيانها – أى استمرار وجودها كما هى – وكما كانت بأسمائها العربية منذ أقدم عصور العربية المُبِينة المعروفة لنا إلى الآن: السماء ، والجوّ، والسُّحُب، المطر، الهواء، الشمس والقمر والنجوم، النهار والليل والأزمنة، الأرض والعيون، والأنهار والبحار، والجبال والصحارى والطُّرق والدور، والنباتات، والحيوانات. والصفات: الطول والسعة والضخامة والبياض... إلخ وأضدادها، والبشر وحركاتهم وبعض أعمالهم... فثبات هذه الأشياء، وثبات أسمائها والألفاظ المعبرة عن حركاتها وأحوالها، وكذلك الألفاظ المعبرة عن تصرفاتها أو تصرفاتنا المتعلقة بها: كل ذلك يمثّل ركيزة أساسية من ركائز ثبات المعانى المعجمية لمفردات العربية ، كما يمثّل – في الوقت نفسه- شاهداً على هذا الثبات، على مرّ العصور. وقد نبّه إلى ذلك بعض المتقدمين[1].

ثانيا: ثبات حياة الجمهور الأعظم من مفردات المُعْجَم العربىّ منذ وُجِد في

---

(١) ينظر: «مفاتيح الغيب» (دار الغد العربى) ١/ ٥٤ (هى المسألة الثامنة والأربعون من الباب الأول من الكتاب الأول) قال: «العلم الضرورى حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار.. كان حالها وحال أشباهها في الأزمنة الماضية كحالها في هذا الزمان» والمسألة هى مسألة تواتر نقل المفردات إلينا.

الشعر الجاهلى وما جاء بعده من النتاج اللغوى العربى، وأعنى بحياتِها بقاءَها في مجال الاستعمال والتداول الغزير. وقد تكفّل بهذا – مع القرآن الكريم والحديث الشريف وما إليهما من الآثار التي ما زالت تُدْرَس- مأثور الشعر والخطب والمؤلّفات وكل ما صيغ بالعربية الفصحى، ثم ما يخدم ذلك كلَّه من دراسات نُصِبَت لتساعد في فهم القرآن الكريم والحديث الشريف، وفى شرح الشعر وسائر النصوص والصياغات الفصحى مكتوبةً أو جارية على الألسنة. ومن هذا كله اتسعت الاستعمالات الفصحى وتزايدت. وواكبت المعجماتُ أكثرَ ذلك بالتسجيل، وتكفل الاستعمالُ الجارى بأقلام المؤلفين والشعراء والأدباء، وعلى ألسنة الخطباء والمتحدثين بالفصحى وبالعاميّة أيضًا – تكفل ذلك كله باستمرار حياة ذلك الجمهور الأعظم من المفردات والتراكيب؛ فتحققت لمفردات العربية وتراكيبها أقوى صُور البقاء، مع الحيوية المتمثلة في استعمال العرب والمسلمين لها في كل زمان وقُطْر، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، بفضل الله تعالى ووعده الحق ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] ومنْ حِفْظِ الذكر حفظُ اللسان الذى أنزل به، وهو اللسان العربى المبين.

ولكى يتضح ما قلناه هنا وتتبين قيمتُه نستحضر ما أشرنا إليه من أن اللغات الأوروبية الحديثة، كالإنجليزية والفرنسية والألمانية ... إلخ هى لغاتٌ تطورتْ عن الجرمانية واليونانية واللاتينية، بأن تغيّرت بعض أصواتها، وتغيرت قوالب مفرداتها، ومعانى تلك المفردات، وصُوَر التراكيب ومعانيها، بحيث صارت هى لغات مستقلة في ذاتها، وغريبةً عن أصلها المشترك؛ فلا يستطيع الرجل الإنجليزى المعاصر أن يفهم اللغة اليونانية التي هى أصلُ لغته، بل ولا إنجليزية القرن الخامس عشر الميلادى مثلا- إلا بدراسة كدراسة اللغة الأجنبية؛ وذلك بسبب التطور الذى شملَ كل شيء: الأصوات والمفردات والمعانى والتراكيب. هذا في حين أن أبناءنا في المدارس الإعدادية والثانوية يقرءون الآن الشعر

الجاهلى الذى يَرْجع تاريخ وجوده المعروف إلى القرن الخامس الميلادى فيفهمونه بلا ترجمة – كما يفهمون الشعر المعاصر. وذلك بسبب ثَبات حياة الجمهور الأعظم من مفردات اللغة بمعانيها وتراكيبها بفضل القرآن الكريم، والجهود العِلْمية للحفاظ عليه عربيًا صحيحًا مفهومًا كما أُنزل.

ثالثًا: ثباتُ المعانى المحورية (أو العامة) للجذور. وهذه المعانى مأخوذة من استعمالات مفردات الجذور ومن الروابط الاشتقاقية بينها – حيث ترتبطُ الاستعمالات المتفرعة من كلِّ جِذْر بمعناه المحورى (الشامل لكل مفرداته)[1] فيُحْيى بعضُها بعضا. والمعنى العامّ الذى يحس به كلُّ متذوق للعربية ولو كان أميًّا يربطها بقلوب مستعمليها فتحيا وتبقى. وتتكفل جهود الاشتقاقيين قديمًا وحديثًا ببيان وجوه ذلك التفرع.

رابعًا: ويتمثل سائر تلك الركائز في سائر صور العلاقة بين الألفاظ والمعانى في العربية، ولها أكثر من مجال«تطبيقى يثبتها»[2]. ووجود علاقة بين الألفاظ ومعانيها هو شىء يؤصّل لها في النفوس ويرسّخها فيها؛ لأن النفوس تَعْلَق وتَسْتَبْقِى ما هو معلَّل مترابطٌ بأكثر مما تعلق بما هو مرسل مُهمَل. فهذان الأمران (الثالث والرابع) يمكّنان للغة في القلب ..وهذا يساعد – مع العوامل الأخرى – على بقائها وثباتها.

❑ ❑ ❑

---

(١) نقصد بما سميناه المعنى العام ما يسمى دوران استعمالات الجذر على معنًى (أو معانٍ) كما في معجم «مقاييس اللغة» لابن فارس، و«مفردات القرآن» للراغب الأصفهانى، وتوجد منثورات كثيرة في هذا المجال قبلهما وبعدهما.

(٢) ينظر :«الاحتجاج بالشعر في اللغة – الواقع ودلالته» د. محمد حسن جبل ١٨ – ٢٣ حيث عُرض أو أُشير لتسع صور من صور العلاقة بين الألفاظ والمعانى في العربية.

خلاصة ما يتميز به المعنى المعجمى في العربية

مع ما سبق يمكن أن نقول إن المعنى المعجمى يتميز:

(أ) بأنه أصبح – بتسجيله في المعاجم – منصوصًا مُلْزِمًا- لا يُعَدَّل إلا في أضيق نطاق في حدود تحرير يَقُوم به فقيهٌ لغوى أمين.

(ب) لا يضاف ولا يُثْبَت في اللغة معنًى جديدٌ لم تذكره المعاجم إلا بحجة صحيحة (شاهد صحيح مما يُحتَجُّ به أو يورده شُرَّاح الشعر المحتج به وبهم مقطوعًا به لا يتطرق إليه احتمال)، أو يضعه أو يُجِيزه أحد مجامع اللغة العربية.

(جـ) كذلك تتميز المعانى المعجمية بأنها ثابتة زمنيًّا، وعامّة أو موحَّدة عند أهل اللغة التي يتناولها المعجم. وقد يتطور معنَى مفردةٍ لظروف ثقافية أو حضارية، ولكنه في لغتنا العربية يظل **تطورًا** للمعنى القديم؛ لأنه متولِّد عنه، فلا يتغير تغيرًا كليًا.

(د) كذلك تتميز المعانى المعجمية بأنها تتعدد بتعدد مفردات الجذر وعباراته (مع الاحتفاظ – في حالة المفردات العربية – بقسط من المعنى مشترك يربطه بالمعنى العامّ للجذر). وتعدّد المعانى بتعدد المفردات هو الأصل، ولكن يمكن أن تأتى مفردات من جذر واحد مختلفة الصيغة لمعنى واحد بعينه.

(هـ) كذلك يمكن أن تعبّر الكلمةُ نفسُها –أى بنفس صيغتها- عن معانٍ كثيرة (والأصل في هذه الحال أن تكون تلك المعانى متجانسة أى من جنس واحد لا متغايرة).

(و) وكثيرًا ما يختلف تعبير المعاجم عن معنى المفردة أو العبارة عينها اختلافًا حقيقيًّا (فتكون هناك معانٍ كثيرة محتمَلة، ولكن المفروض أن لا يثبت منها إلا ما له شاهد صحيح أو سند موثوق به)، أو اختلافًا لفظيًّا (فتكون التعبيرات كلُّها عن شىءٍ واحد).. إلخ ولكن الكلام عن عبارة المعاجم العربية عن المعانى موضوع آخر.

الجانب العرفى من المعنى المعجمى

عندما نفحص المعنى المعجمى الحرفى أو البحث لكلمة ما – أى مع التجاوز عن معنى صيغتها وتسويرها – سنصل إلى أن ذلك المعنى يتكون من شطرين: المعنى الاشتقاقى، وتكملة عُرْفية ملازمة له. فالمعنى الاشتقاقى للمفردة هو الملحظ **اللافت** الذى تحقق في مسماها فلفَتَ نظر العربى إليه، فعبّر العربى عنه باللفظ الذى صار اسمًا للشىء المسمَّى كلّه، فهو يمثل علّة استعمال اللفظ لمعناه المعجمى من وجهة النظر العربية، وسنعالجه في فصلة مستقلة بعد؛ إذ عقدنا هذه الفصلة لبيان أحد جوانب العرفية في اللغة، وهو **التكملات العرفية** للمعانى المعجمية. ونظرًا للتلازم التام بين المعنى الاشتقاقى وهذه التكملات العرفية من المعنى المعجمى لجمهور الكلم العربية، فستكون الأمثلة جامعة لهما. ولكن سنميز بينهما في كل مثال، ونجتزئ بأمثلة المعنى الاشتقاقى التي تُذكر هنا – عندما نعالج **المعنى الاشتقاقى** في الكلام عن المعانى الدراسية.

نقصد **بالتكملة العرفية** للمعنى المعجمى: **ما يضاف** إلى المعنى الاشتقاقى اللافت عند التسمية - أى عند وضع اللفظ لمسماه، من أجل تخصيص الموضوع له أو نوعه بذلك اللفظ. ذلك أن **الشىء** الموضوع له اللفظ (= المسمَّى) تكون فيه – عادة – معالم أو صفات كثيرة غير ذلك اللافت، وهذه المعالم أو الصفات تضاف إلى الملحظ اللافت عند الاستعمال لتكملة المعنى بتخصيصه بنوع المسمَّى.

وهذه الإضافة ضرورية بسبب عدة أمور: **أولها**: أن الملحظ اللافت لا يوجد مجردًا، بل هو أحد ملاحظ كثيرة متحققة في واقع الشىء. لكنه لما كان هو الذى لفت الواضع – دون غيره من الملاحظ - اتخذه الواضع علامةً في الشىء تميزه فردًا أو نوعًا عن غيره؛ فخُصّ بالتعبير عنه بلفظ. **وثانيها**: أن مقصود واضع اللفظ هو تسمية الشىء **كلّه**؛ أى وضع اللفظ المعبّر عن اللافت اسمًا للشىء

كله. **وثالثها**: أن هذه الإضافة هى التي تخصِّصُ اللفظَ بالشىء (أى المعنى)؛ ذلك أن الملحظ اللافت قد يوجد في أشياء أخرى غير نوع الشىء الذى وضع له اللفظ، فإضافة الأمور الأخرى (معالم أو صفات..) إلى المعنى الاشتقاقى، وجعل اللفظ موضوعًا إزاءهما معا... هذه الإضافة تُخصّص ما يمكن أن يكون في المعنى الاشتقاقى من عموم. **ورابعها**: أن المجتمع الذى سيتعامل باللفظ إنما يواطئُ الواضع؛ أى يوافقه ويعتمد وضعَه على أساس أن اللفظ إنما هو **للشىء كله**. ولا يخفى أن هذه الإضافة تستمد من الواقع أى واقع الشىء (= المسمَّى) حسَب ما عَرَفه المجتمع. فهذا الاجتزاء، وذلك التخصيص، وتلك المواطأة مع الاستمداد من الواقع الذى يراه المجتمع = هذه كلها شروط أو ظروف جرت أو سُلِّمت من المجتمع المستعمل للغة تسليمًا تعارفيًّا؛ ولذلك كانت هي الشطر العرفى من المعنى.

أما وصف هذا الشطر بالثبات فلاستمراره مع التسمية – أى وضع الألفاظ للمعانى – في أقدم ما وصل إلينا من لغتنا: لم يُصِبْه تغيير جوهرى، ولا يصيبه عادة إلا في حدود التطور كما سنرى.

فالمعنى الاشتقاقى للفظ «الدار» هو الدَّوَرَان؛ أى **الإحاطة بشىء**، وهو تعبير عن إحاطة الدار بأهلها على أى شكل كانت؛ أى أن ملحظ الدوران يتحقق بالإحاطة بهم في حيِّزها. أما ما عدا هذه الإحاطة؛ أى كون جدرانها تمتد على شكل مربع أو مستطيل إلخ، وكونها من أى مادة، وبأى ارتفاع، وبأى سقف، وأنها تُؤْوى البشر، فهذه هى الأمور التي تضاف إلى المعنى الاشتقاقى للفظ «الدار»، وهى التي خَصّصت اللفظ بهذا المعنى المعروف، وهى مستمدة من الواقع، وجَسّمت المسمَّى أمام المجتمع فعرفه المجتمع على هذه الصورة مقابلا للفظ، وأقرّ الواضعَ على أن يكون مجموعها مع المعنى الاشتقاقى هو معنى لفظ الدار – أى أنه اجتُزِئ باللفظ المعبر – في أصله – عن شطر المعنى. ومن أجل إقرار المجتمع وقبوله اللفظ مُجتَزَأ فيه، ومواطأته الواضع على ذلك كله حَسَب

ما عرفه وألِفه = عُدَّ هذا الشطر عرفيًا.

ولفظ «الشجرة» معناه الاشتقاقى هو التفرع، وهذا هو الملحظ الذى لوحظ في هذا النوع من النبات، ومن أجله سُمّى هذا النوع شجرا. ولكن الشجرة في الواقع المادى فيها عدة معالم أخرى أساسية: أنها نابتة من الأرض، على شكل عود صُلْب (= ساق)، قائم - أى متجه إلى أعلى - ثم يتفرع بعد ذلك، وأن الفروع لها أغصان فيها أَفْنان وأوراق... وهذه المعالم المضافة رآها المجتمع وعرَفها وأقرها وتواطأ عليها حين قَبِل أن يجتزئ في تسمية هذا النوع من النبات بلفظ يعبر عن معنى التفرع وحده، ويخصصه بنوع معين من جنس ما يتفرع، وهو الشجر. فهذه الإضافات هى الجانب العُرفىّ في معنى الكلمة.

والمعنى الاشتقاقى لكلمة «عَيْن» أنها دائرة في أعلى الشىء أو سطحه، نافذة إلى عُمقه، ينفذ منها شيء لطيف ماء أو شعاع. فهذا هو الذى من أجله سُميت العين عينا. لكن كونُ هذا المائع ماءً خاصة في الأصل مثلا، أو كون العين الباصرة ترى، أو أنها قد تكون ذات ألوان، أو ذات غطاء. هذه التفاصيل لم تدخل ضمن المعنى الاشتقاقى، ولا دَخَل التعبيرُ عنها ضمن لفظ «عين»، ولكنها أضيفت منذ التسمية، واجتُزئ عن التعبير عنها بالتعبير عن الملحظ اللافت الذى هو المعنى الاشتقاقى، وتم التواطؤ على ذلك عرفًا وإلْفا. فهى الجانب العرفى من المعنى.

والمعنى الاشتقاقى لكلمة «القلم» أنه شىء قُلِم، أى قُطع من طرفه (كتقليم الشجر والأظافر) لكن هناك أشياء أخرى: أنه على شكل عود أو قضيب مستطيل، بقدر ما تحيط به أطراف الأصابع، وأنه يـمُجّ مِدادا، وأنه يكتب به...إلخ فهذا كله لم يُلحَظ في التسمية، لكن به تخصَّص المسمَّى، ثم اجتُزئ في التسمية باللفظ المعبِّر عن المعنى الاشتقاقى وحده. فهذه الإضافات الأخرى هى الجانب العرفى من معنى القلم.

وكلمة «الحصان» معناها الاشتقاقى أنه **يُحْصِن** أى يحمى ويحفظ. ولكن هناك إضافات: أنه حيوان من ذوات الأربع أكبر من الحمار، وأنه من أسرع الحيوانات في الجرى، وأن ذلك الحصان يكون في مواجهة الأعداء فيُحْصِن راكبه بسرعته وخفة حركته التي تمكّن راكبَه من الكرّ والفرّ دون أن يُدْرَك – لا أنّه يحصنه من المرض مثلا.. فهذه الإضافات هى التي خصصت اللفظ بهذا الحيوان، وقَبِل المجتمعُ هذا التخصيص والاجتزاء في التسمية، وبذلك كانت هذه الإضافات هى الجانب العرفى من معنى الحصان.

والمعنى الاشتقاقى للفظ «الطريق» أنه شىء طُرِقَ، أى ضُغط بامتداد، أو توالٍ فانبسط. أما أن المطروق هو الأرض التي نسير عليها، وأن وسيلة الطرق أو الضغط هى أقدام السائرين بثقل أجسامهم وما قد يحملون، وأن الانبساط جاء في صورة تمهّد واستواء مع امتداد طولى، وأن هذا الممهَّد طوليًا يُسار فيه حتى يُوصَل إلى مكان آخر = فذلك كله مما تعورف عليه مع التسمية، وليس من ضمن حيز المعنى الاشتقاقى.

والمعنى الاشتقاقى للفظ «مَدْرَسة» أنها مكان للدرس؛ أى تليين الشىء وإذهاب غلظه وصعوبته. أما اختصاص ذلك بدرْس نصوص في كُتب أو غير كتب بحيث تُفْهم، وتقبلها الأذهان وتستوعب معانيها، وأن تكون المدرسة مبنًى على هيئة معينة، ويجرى الدرْس فيه على نظامٍ خاص شرحًا أو تكرارًا .. فذلك هو المعنى العرفى.

وكذلك المعنى الاشتقاقى لكلمة «مكتب» أنه مكان للكتابة، وكلمة «مكتبة» أنها مكان للكُتُب. والتفاصيل عرفية.

والمعنى الاشتقاقى لكلمة «دُكَّان» أنه مرتفَع من الأرض مُسَوًّى مدكوك يشبه ما يسمى المصطبة، وكان الباعة يعرضون عليه سِلَعهم، كالذى مازال يجرى الآن في بعض الأسواق الريفية والشعبية. أما تخصيص ذلك المرتفع المبسوط لعرض السلع من أجل بيعها، وكذلك تطور هيئة الدكان إلى مبنى يصدق عليه

لغويًا أنه بيت (= حجرة) وترتَّب فيه السلع على شكل خاص، وله راعٍ يصرّف الأمور فيه... فذلك كله هو الشطر العرفى من معنى «الدكان».

والمعنى الاشتقاقى لكلمة «شارع» أنه مَسْلك في الشاطئ يوصل إلى الشروع في الماء، أى النزول فيه إلى حد ما بأمان؛ من أجْل الشرب أو غيره . أما انتقال هذه الصورة إلى مسلك بين الدور على هيئة خاصة تميزه عما يشاركه في الغرض،كالزقاق الذى قد يكون غير نافذ، و«الدرب» الذى أصله المضيق بين الجبال ومازال فيه معنى الضيق... فذلك كله إضافات عرفية.

❑ ❑ ❑

الفصل الثالث

مصطلحات مجال المعنى، والنُّطُق التي تستعمل فيها

(النُّطُق جمع نِطاق. ونقصد بالنطاق دائرةَ المعنى أو الشريحة منه التي يشملها اللفظ أو يُصوِّب إليها المتكلمُ كلامَه، أي يقصدها به). وما دامت المصطلحات المستعملة للتعبير عن «المعنى اللغويّ» متعددة، وما دامت نُطُقها تتعدّد وتتفاوت كما سنرى الآن، فإن بيان هذه المصطلحات ونُطُقها يُصبح من المباحث الضرورية لوضوح المعالجات في هذا المجال.

والحقيقة أن لدينا عدة مصطلحات رءوسها هي «الدلالة» أو «المدلول اللغوي» - ونحن نستعملها هنا بمعنى واحد، و «المعنى» و «المقصود» أو «المراد» والقَصْد قد يُصوَّب إلى جزء المعنى، أو أرومته، أو المعنى المتطور، أو أحد معاني المشترك، أو أحد لوازم المعنى – ومنها المفهوم. ثم يأتي «التمثيل» ومجاله التعبير عن معنى كلمة أي تفسيرها وبيان المراد بها) بكلام منطوق أو مكتوب.

١) وقد عَرَفْنا أن مصطلح **الدلالة** فُصِّل -منذ عَرَضَ له الجاحظ- إلى خمس دلالات، هي دلالات اللفظ، والخطّ، والإشارة، والعَقْد، والنُّصْبة. وأننا إذا خصّصنا مصطلح «الدلالة» بوصف «اللغوية» أو «اللفظية» فإنه يُقصَر على دلالة الألفاظ على معانيها، ويطابق مصطلح «المعنى» الموضوع له اللفظ، أو يكاد. ولكنه مع هذه المطابقة المتحقِّقة أو المحتمَلة، فإن مصطلح الدلالة يظلّ أوسع دائرةً من مصطلح المعنى؛ نظرًا لأصله ذاك؛ وبذا تأتّى استعمالُه أصالة: في المعنى مع لوازمه، وتسامحًا: في سائر مصطلحات المجال: «المعنى» و«جزئه» و«اللوازم» و«المراد» وما إليها؛ من حيث إن أصل المصطلح تمتدّ ظلالُ معناه إلى كل ذلك، كما كانت تمتد إلى الإشارة والعَقْد والنُّصْبة.

٢) أما مصطلح «**المعنى**» فهو أصلاً للموضوع له اللفظ، وهذا الموضوع له يتمثّل واقعًا في المعنى المعجميّ؛ أى الذى ينُصّ عليه المعجم- كما أخذه علماء

اللغة من كلام العرب مباشرة أو ملكة أو استنباطا- على ما فصلنا في موضع آخر؛ فالحجة للمعنى هو المعجم. وها هنا مشكلة هى أن المعاجم لا تنصّ على أن المعنى الأصلى أو الحرفى للفظ هو كذا - إلا نادرًا؛ وتتطلب معالجة هذا جهدًا عظيما مستقلا.

وفي التعامل بالكلام هناك مجال لقصد «جزء المعنى» وقصد «كل المعنى بذكر جزئه» وقصد أحد معانى اللفظ المشترك، وقصد المعنى التطوري، وقصد «لازم المعنى».

وقد بينا هذه الأنواع من قبل، لكن بيان النُّطُق يتطلب تذكيرًا بكلٍّ منها، ويتطلب قبل ذلك تفصيلاً عن مصطلح المقصود أو «المراد».

مصطلح «**المقصود**» أو «**المراد**» أخصّ وأوسع من مصطلحى «المدلول» و «المعنى»: أخص من حيث إنه **مقصور** على ما يريده أو يقصده مُنشئُ الكلام، فهو مرتبط **بما يريده**، ولا قيد عليه- أعنى على منشىء الكلام في هذا - ما دام النطاق الذى يقصده مُتعيِّنًا ومحدَّدًا أمام مُستقبِل الكلام: إما بالتصريح، أو السياق، أو ما إلى ذلك. وهو أوسع من حيث إنه يجوز لصاحب الكلام - أى منشئه- أن يقصد أيًا من النُّطُق المذكورة هنا. فالاختيارات كلها مُتاحة له أى جائزة، ولكنه مسئول عن تعيين ما اختار حَسَب ما ذكرنا. فـ«المعنى» اللغوىّ منوط بما تقوله المعاجم، و«المراد» منوط بما يختاره المتكلم.

وقد ميّز علماؤنا بين «المعنى» و«المراد» منذ القرن الرابع الهجرى على الأقل. فقد عقد أبو هلال فقرة للفرق بين «الغَرَض» و«المعنى»[١]. والغَرَض يعبَّر به عن القصد (=المراد) يقال: «فهمت غرضك أى قصدك»[٢] وقد ذكر أبو هلال تطبيقا مؤيدًا للفرق وموضِّحًا له:« فلو قال قائل (محمد رسول الله) ويريد «محمد

---

(١) ينظر «الفروق» ٢٦.

(٢) ينظر: «لسان العرب» و«تاج العروس» (غرض).

ابن جعفر» كان ذلك باطلا، ولو أراد محمد بن عبد الله عليه السلام كان حقًا، أو قال: «زيد في الدار» - يريد بزيد تمثيل النحويين – لم يكن مُخبِرا»[1]. وقبل ذلك قال ابن وهب الكاتب (ت نحو ٣٥٠هـ): «وإذا اتفقت الأسماء واختلفت معانيها كقولنا: إسحاق مُغنٍ، وإسحاق غير مغن – ونحن نريد بإسحاق الأول: الموصليّ، وبالآخر: الظاهرى فليس ذلك مناقضة. وإذا اشتبهت الأخبار واختلفت معانيها كقولنا: زيد أسودُ من عمرو، و(ليس زيد أسودَ من عمرو) ونحن نريد بأحدهما السُّؤدد، والآخر السواد الذى هو ضد البياض - فليس ذلك مناقضة»[2] اهـ. أى إن الكلام صحيح فهو يدور على المراد.

ومع التمييز اختلفت المواقف. قال الراغب: «الدلالة ما يُتوصَّل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعانى..سواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد - كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حيّ»[3]. وقال نور الدين الجامى (ت ٨٩٨هـ): «المعنى لغة المقصود- سواء قُصِد أوْ لا»[4]. ومعنى العبارة أن المعنى هو المقصود بالوضع سواء قُصِد بالقلب عند الاستعمال أوْ لا. وعبارة البنّانى(١١٩٨هـ) وهى أوضح: «فإن قيل المعنى ما يُعنَى - أى يراد - باللفظ قلنا بل ما يفهم منه- أُريدَ أوْ لا»[5].

ولتلخيص المواقف: جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» أن «أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يُفْهَم من غير قصد المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم، فإن الدلالة عندهم هى فَهْم المقصود–لا فهم المعنى مطلقًا،

---

(١) «الفروق» ٢٦.

(٢) ينظر «البرهان» ١٨٤– ١٨٥ .

(٣) «المفردات» (دلّ).

(٤) «كشاف الاصطلاحات» (بسج) ٣/ ٣٨٠.

(٥) حاشيته على جمع الجوامع ١/ ٢٦٢.

بخلاف **المنطقيين** فإنها عندهم فهم المعنى مطلقًا- سواء أراده المتكلم أم لا»[1]اهـ
وواضح أن **الأصوليين** كالمناطقة.

والكلام في نطاق المقصود (المراد) هذا، كان أصله للمناطقة، وعنهم أخذ غيرهم:[2] وصورته عندهم أن اللفظ قد يقصد به كلُّ معناه، أو جزء معناه، أو لازم معناه.ويُسمى الاستعمال في دائرة كل المعنى: مطابقةً، وفى دائرة جزئه: تضمُّنًا، وفى دائرة لازمه: لُزوميًا. وقد وافقهم الذين أخذوه عنهم على هذا التقسيم، وعلى أمثلة الأقسام أيضًا[3].

---

(١) «كشاف الاصطلاحات» (تراثنا) ٢/ ٢٩١.

(٢) ينظر: «البصائر النصيرية» للساوِى (تح: الشيخ محمد عبده) (صبيح) ١٠، ثم «المُستَصفى» للغزالى ١/ ٣٠، ثم «المِفتاح» للسَّكّاكى ص ١٨٢ في الكلام عن تعريف البيان.

(٣) مثلوا للمُطابَقِيّة بـ «الإنسان حيوان ناطق»، وللتضمُّنية باستعمال لفظ «إنسان» للحيوان فقط أو «الناطق» فقط، ومثلوا للالتزامية بدلالة السقف على الجدار، والمخلوق على الخالق؛ والإنسان على الضاحك، والمستعدّ للعلم. وهذه الأمثلة منطقية لا تصلح للتطبيق اللغوى؛ لأن مكونات المعنى المنطقى هذه عقلية تجريدية. وقد أضاف «الساوى» في «البصائر» مثلاً آخرَ للمطابقية هو دلالة لفظ بيت على «مجموع الجدران والسقف» يقصد حجرة ذات جدران وسقف. فهذا المَثل صحيح في المطابقية، وتتأتّى فيه الدلالة التضمنية بأن تقول: «بنيت بيتًا»، وأنت لم تبنِ إلا الجدران فقط، والدلالة الالتزامية بأن تقول: « تمتّعت بالبيت» إذا قَصَدْتَ أنك تمتعتَ بظلّه الخارجى، أو بأجرة إسكانه، أو بأى منفعة (لازمة) له لزومًا اعتياديًا لا عقليًا، في حين أنه لا يستساغ، بل لا يجوز، أن تشير إلى حيوان ما وتقول: «هذا إنسان» قاصدًا جزء المعنى المنطقى للإنسان، وهو أنه حيوان (ناطق). وقد مثّل الإمام الغزالى في «المستصفى» ١/ ٣٠ للتضمُّنية بدلالة «لفظ الفرس على الجسم، إذ لا فرس إلا وهو جسم» وهو مثال غير مستساغ فأنت لا تقول ركبتُ فرسًا وتقصد جسمًا، قد يكون كرسيًا وقد يكون حَجَرا.

ولكن لنا نظرة مُخالفة لهم في عدد الأقسام وفى أمثلتها. فالواقع اللغوى أن عدد الأقسام أربعة لا ثلاثة: فاللفظ قد يُستعمل مقصودًا به كلّ معناه المعجمي - كالقلم والكتاب والبيت والشارع والمدفع في قولنا: كتبت بالقلم، وفتحت الكتاب، وبنيت بيتًا (أى حجرة كاملة) وشقّوا شارعا بين المنازل، وأُطلِق المِدفع... وهذا نطاق مصطلح «المعنى» الذي ذكرناه آنفا، وهو عين نطاق دلالة المطابقة عند المناطقة، ونطاق ما سماه الأصوليون «المنطوق» مقابل «المفهوم».

٣) وقد يُستعمل اللفظ مقصودًا به جزءُ معناه، كما نقول: أدخلَ القلمَ في عينه، والمقصود طَرَفَ القلم، ومزّق الكتاب - والمقصود ورقةً منه، وبنى بيتًا إذا كان لم يَبْنِ إلا الجدران، ورُصِف الشارع- إذا كان لم يُرصَف إلا جزءٌ منه قلّ أو كثر، وهدَم المدفعُ المنـزل - أى حجرة منه وهكذا.

٤) وقد يُستعمل اللفظ المعبِّر عن **جزء** شيء مقصودًا به الشيءُ **كلّه** - كما قال تعالى ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: ١٣]، أى تحرير عَبْد، وكذلك: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وكما نقول: ألقى كلمةً أى خطبة، وقال قافيةً أى قصيدة؛ قال الشاعر:

وكـــم علّمتُــــه نظْـــمَ القـــوافى فلمـــا قـــال قافيـــةً هجـــانى

والعرب تستعمل «مَدَرة الرجل» يعنون بيته المبنىَّ بالطوب - لا بيت الشَّعر (بفتح الشين) الذى هو الخِباء (الخيمة) من صوف أو شعر أو قطن- في حين أن المَدَرة هى كتلة الطين الجافّة وتصدُق على ما يُسَمّى اللَّبِنَة (الطوب الأخضر أو النيّ)، ويستعملون كلمة «رِجْل» - بالكسر- يعنون السراويل - ومعلوم أن السِّروال مكوّن من رِجْلين لا واحدة، ويستعملون كلمة السِّنَّة - بالكسر - يعنون بها المِحراث كلّه- مع أن السِّنَّة هى «سلاح» المحراث، أى القطعة الحديدية منه التي تنفُذ في الأرض، ويسمّون السهم نَصْلاً، مع أن النصل هو مقدّمة السهم الحديدية التي يُلْبَسُها السهم[1]... وهكذا. وهذا استعمال جارٍ في العربية.

---

(١) ينظر لسان العرب تراكيب: قفا، مدر، رجل، سنن، نصل - على التوالي - حيث =

وقد سمينا هذا القسم (قصد) **أرومة المعنى**: فاللفظ المذكور اسم لجزء، والمعنى المقصود هو أصل هذا الجزء وأرومته.

٥) وقد يستعمل اللفظُ مقصودًا به **لازمُ** معناه، كاستعمال «البعث» بمعنى «الإرسال»، في حين أن البعث معناه إثارة الراقد أو البارك فحسْب كبعث البعير، واستعمال «بَرَدَ» بمعنى مات- مع أن الأصل فيه ذهاب الحرارة، واستعمال «الرَّكْض» بمعنى الإسراع – مع أن أصل الركض هو غمزُ الراكب دابتَه حثًّا لها، واستعمال «خَزِن اللحمُ» بمعنى تغيُّر ريحُه، وإنما الأصل فيه طول مدّة اختزانه[1] .. فهذه كلُّها معانٍ لازمة للمعانى الأصلية؛ فالإثارة أو الإنهاض يلزم عنه الإرسال...وهكذا. ويُلاحَظ أن اللزوم هنا لغوىّ لا منطقىّ؛ فاللزوم المنطقى عقلىٌّ وضرورى لا يتخلّف، في حين أن اللزوم اللغوى يتربّى **بالتوالى المعتاد** كالإرسال بعد البعث،**وبالمسبَّب** المحتمل بعد السبب كالإسراع بعد الركض، وتغيُّر ريح اللحم بعد طول اختزانه، والبرودة بعد الموت. الاستعمال اللغوى يقبل ذلك كلَّه تلازمًا لغويًا- كما يقبل استعمالَ الألفاظ لمعانٍ غير معانيها لعلاقة التشبيه أو إحدى علاقات المجاز المرسل، أو للكناية، وما إلى ذلك مما سماه الشيخ عبد القاهر «معنى المعنى»[2].

٦) ونحن نُدْخِل ضمنَ المعانى اللزومية هذه **المعنى المفهومىّ** (= مفهوم المخالفة) عند من يعتدّون به، مثل قوله ﷺ: «في السائمة زكاة» أى لا في غير السائمة، و «لَىّ الواجد ظلْمٌ» أى لا غير الواجد، وكقوله تعالى ﴿فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢] أى لا أكثر ولا أقل[3].

= الاستعمالات بمعانيها المذكورة هنا، والالتفات إلى دخولها في هذا القسم المقابل لما قبله – مسئوليتي.

(١) الاستعمالات بمعانيها المذكورة صحيحة واردة. ولكن بيان الأصل مسئوليتي.

(٢) في «دلائل الإعجاز» ٢٦٢ – ٢٦٥. وقد أشرنا إلى ذلك قبلا.

(٣) ينظر: «أصول الفقه» للإمام محمد أبو زهرة (دار الفكر العربي) ١٣٢ – ١٣٩.

٧) وقد يقصد باللفظ معناه المتطور - لا الأصلي، وقد مثّلنا لذلك قبلا.

٨) وأخيراً، فإنه قد يقصد باللفظ المشترَك أحدُ معانيه، وقد سميناه «صنو المعنى».

* * *

أما **التمثيل**(٢) فمعناه أن يفسر الشارح (أو الدارس) أو المتلقى لفظًا (أو عبارة) ورد في شعر أو نثر، بشيء أو معنًى معين، في حين أن المعنى المحرَّر لذلك اللفظ أو العبارة يشتمل على المعنى المذكور وغيره، ولا يكتمل معناه إلا بها جميعا. وذلك كما إذا فسّر لفظ «الدِّين» بـ «أداء الصلاة» فالمعلوم أن معنى «الدين» يشمل أمورًا كثيرة: اعتقادًا وعملاً، والصلاة واحد من تلك الأمور. وكذلك تفسير لفظ «الرياضة» في كلامٍ ما بأنه «لعب الكرة»، وتفسير لفظ «السياسة» بأنه ممارسة التصويت في الانتخابات. وهكذا. وانظر البحر لأبي حيان في تفسير قوله تعالى «ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء» [الأعراف: ١٨٨] ففيه مثلان جيدان.

أما أن يقصد المتكلم معنًى بعينه من معانى اللفظ المشترك- دون غيره- فهذا من (المراد) الذى أسلفنا الحديثَ عنه وسميناه «صنو المعنى»؛ فليس تمثيلاً. وكذلك ادِّعاء أن تفسيرًا بعينه هو مقصودُ نصٍّ ما = هو من التفسير بالمراد - لكن على مسئولية المدَّعِي وحجّته.

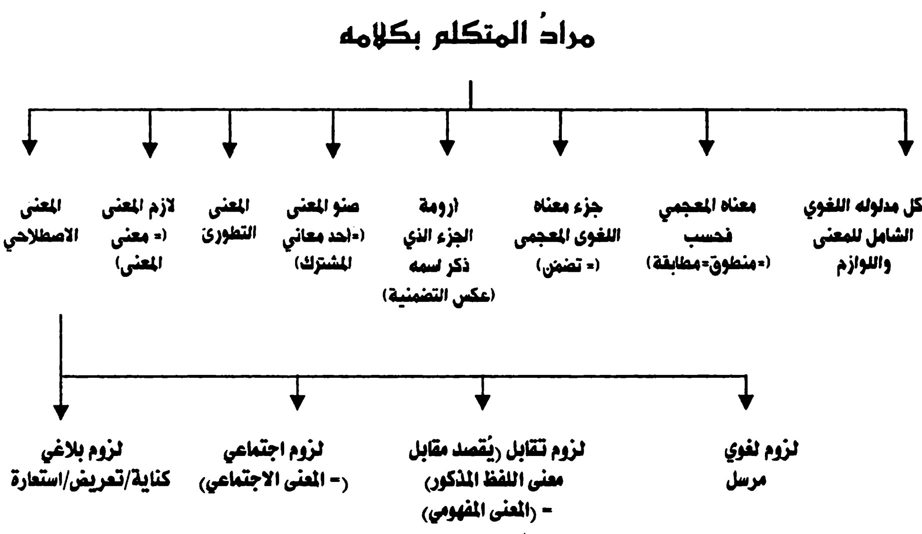
❑ ❑ ❑

---

(٢) تأصيلاً لمصطلح التمثيل نقول إن الإمام المفسِّر أبا محمد عبد الحق بن عطية (٥٤١ هـ) استعمله في تفسير لفظ «الغيب» في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] (نشرة قطر) ١/ ١٤٥، وكذلك في تفسير «ينفقون» من نفس الآية (١/ ١٤٨)، وكذلك في بيان المراد من ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ في الآية ٦ من سورة البقرة (١/ ١٥٢).

(تخطيطٌ توضيحى لأنواع المعانى والعلاقة بينها)

[لَفت: التخطيط المقصود هنا صورة من التقسيم. والأصل أن يكون المَقْسِم هو الأعم بالذات، وهو هنا «المدلول اللغوى»، فتكون أنواع المعانى الأخرى أقسامًا له، وقد بينا ذلك تعبيرًا دون حاجة إلى تخطيط. ولكن نظرًا إلى أن هناك عمومية نِسْبية لها حيثية أساسية هى (مراد) صاحب الكلام، أعنى قصدَه بكلامه- وقد عرفنا أن المراد أو المقصود هو المتعامَل به أى المعتمَد في المجال اللغوى- فسنجرى هذا التخطيط حسب المراد]



وهذه أمثلة تراثية للتفسير المتضمِّن للمعنى اللغوى وبيان المراد والتمثيل:

جاء في تفسير«السراط المستقيم»في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ أنه:

أ- «هو الطريق الواضح الذى لا اعوجاج فيه».

ب- القرآن / كتاب الله تعالى.

ج- الإسلام / دين الله الذى لا يَقْبَل من العباد غيرَه.

د- هو رسول الله ﷺ وصاحباه من بعده: أبو بكر وعمر[1].

ومع أن التفسير اللغوى البحت «رقم أ» هو الأساس الذى لا يمكن الاستغناء عنه أبدًا، وهو الذى يجب أن يُبْدأ به دائمًا – فإننا ينبغى أن نأخذ بيانَ

---

(١) جامع البيان عن تأويل آى القرآن للطبرى (تح: شاكر) ١/ ١٧٠ – ١٧٧.

المراد بالجِدّ الكافى؛ لأنه قد يكون هو المقصود أصلاً كما هنا. فالآية الكريمة ليست دعاءً بالهداية إلى طريق حسِّىّ مستقيم من مثل الطُّرُق الموصلة بين مدينة وأخرى. وإنما هى دعاء بالتوفيق إلى الدين الذى رَضِيَه اللهُ سبحانه وشرعه، كما جاء في (جـ)، وأما ما جاء في (ب) فهو وإن كان قريبا، لأن القرآن هو – مع السنة الشريفة – السبيلُ لبيان الدين الذى يرضاه الله سبحانه، فإن التفسير به يحتاج تأويلا (اهدنا إلى فهمه أو العمل بما فيه) وما لا يحتاج إلى تأويل أولى. وما جاء في (د) أكثر بُعدًا وحاجة إلى التأويل (اهدنا إلى ما هديتهم إليه أو إلى الاقتداء بهم فهم الذين يدُلُّوننا على ذلك الصراط المستقيم. فإذا أردنا تمييز هذه التفسيرات، فإن رقم (أ) هو **المعنى** اللغوىُّ الأساسى، ورقم (جـ) هو المراد النهائى، ورقم (ب) يذكر أهمّ سُبُل المراد–فهو تفسير بالملزوم، ورقم (جـ) يذكر من هم قدوة تجسِّم المراد؛ فتهدى له. لكن التحرير أنه يبعد أن يعدّ أيّ منهما تفسيرًا أو تمثيلاً.

وواضح أن بعض المراداتِ يكون أقربَ من بعض إلى مجال معنى اللفظ، وأن بيان المراد يتأثَّر بالمقام، أو سبب النزول، وبما يصلح للمخاطبين[١].

---

(١) وننبه هنا إلى أن التمييز بين المعنى اللغوى البحت للفظ القرآنى أو الآية الكريمة وبين المراد به، هو واجبُ الدارس المتصدّى للتفسير، ممن هم بعد أجيال التّلقّى عن رسول الله ﷺ وأصحابه؛ لأن جيل إمام الأمّة ﷺ وجيل أصحابه والتابعين كانت مَلَكَةُ اللغة عندهم كاملة، والمقام معروفا، أما من بعدهم فعليهم أن يستوفوا العلوم التي تؤهلهم لتفسير القرآن الكريم (تنظر مقدمة تفسير «البحر المحيط» لأبي حيان) ثم عليهم بعد ذلك أن يبذلوا أقصى الجهد والتحرّي للوصول إلى مراد الله عز وجل بكل عبارة وآية من القرآن الكريم.

والرسول ﷺ لم ينطق عن الهوى في بيان المراد بآيَة آية بيَّنها، لكنْ لكل آية سَبَبُها وسياقها. وأصحابه ﷺ وتابعوهم كانوا يجتهدون في إطار ما تلقَّوْا أو فَقِهوا من الدين، وكذلك كان تابعو التابعين...

ومن الأمثلة المشهورة في التفسير بالمراد: تفسير ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] باليهود، وتفسير «الضالين» بالنصارى. والمعنى اللغوى للغضب والضلال معروف، وليس أىٌّ منهما مقصورًا على مَنْ ذُكِر أنه المراد. فالتفسير بهما تمثيل.

وفى مثل ثالث: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]؛ فكلمة «الغيب» مصدر غاب يغيب، والمراد به هنا اسم المفعول، أى المغيَّب؛ كيوم القيامة والبعث والحساب والجنة والنار، وقد ذُكر هذا تفسيرًا لكلمة الغيب. ولكن الحقيقة أنه تمثيل؛ لأن هناك غيبياتٍ غيرها. كما ذكر أن كلمة «غيب» هنا مصدر بمعنى اسم الفاعل – كما يقال: رجل عَدْل؛ بمعنى: عادل، ثم أُوِّل هذا الغيب بأنه «الله» عز وجل. فإذا نُظِر هنا إلى شمول الغيب كل ما غابت حقيقته عن علمنا فهو تمثيل. ونضرع إليه عزّ وجل أن يغفر لنا جفاء العبارة.

وقد أُوِّلَ شِبه الجملة «بالغيب» على أنه حال من الضمير في يؤمنون؛ أى يؤمنون وهم غائبون عن الناس، كما يؤمنون وهم حاضرون بينهم، لا كالمنافقين يُبدون الإيمان أمام الناس فقط. فهذا مراد حينئذ وليس تمثيلاً.

ويَلفتنا هنا أن أحد التابعين فسَّر الغيب هنا بالقرآن[1]. وهذا غريب؛ لأن القرآن ظاهر بينهم، فلا يتأتى إلا على تأويل كلمته بأنه يقصد «مُنزل» القرآن، أو يقصد ما في القرآن من غيوب عن الآخرة وما فيها، وعن الغيوب التي احتوتها الكتب السابقة للقرآن – وكان أهل تلك الكتب يكتمونها، فلما كشفها القرآنُ علموا أنه من الله وآمنوا به. وكأن صاحب هذا التفسير أوّل «الغيب» في الآية بـ«ذى الغيب». ويكون عموم الغيب من باب المراد، وتعيينه من باب التمثيل. وبعد هذا التأويل فإنى لا أسيغ حمل القرآن الكريم على ما يبعد عن معانى صريح ألفاظه بلا ضرورة، بل لمجرد أن فلانا فسّر به.

---

(١) يراجع: «جامع البيان» للطبرى (شاكر) ١/ ٢٣٦- ٢٣٨، و«مفاتيح الغيب» للرازى (الغد العربى) مج ١/ ٣٩٠- ٣٩٢.

(الفروق بين الثلاثة)

(أ) من حيث السعة :

- لعلّه من الواضح الآن أن دائرة **المعنى** اللغوىّ المعجمى هى المحكومة المحدَّدة – فهى بهذا تُعدّ الأضيق، وقلنا إنّ الدلالة المُطابَقِيّة هي عين المعنى المعجمي وعين دلالة «المنطوق».

- وأن دائرة المدلول أوسع؛ **لأنها** تشمل (المعانى) التضمُّنية واللزومية. أى أن المصطلح صالح لشمول كل أبعاد المعنى فيقال إن اللفظ يدل على كذا وكذا.

- وأن دائرة المراد أوسع الجميع؛ من حيث **هى خيارات متاحة للمريد،** إذ قد يريد منشئ اللفظ المعنى المطابَقِيَّ للفظ، أو جزءَ معناه، أو لازم معناه، أو ما هو أبعد من ذلك. مع نَوْطه **بقصد منشىء** الكلام من ناحية، وعدم تجاوزه حدود «مدلول اللفظ» من ناحية أخرى. فهذان يحددان سعة هذه الدائرة.

(ب) ومن حيث الثبات :

واضح أيضًا أن المعنى والمدلول المطابقىّ ثابتان محدَّدان بحدود المعنى الكامل.

- وأن المدلول التضمُّنى ثابت، ولكنه محدد بحدود **أجزاء** المعنى الكامل (= الشىء المسمَّى باللفظ).

- وأن المدلول اللزومىّ واسع وقابل لمزيد من الاتساع – حسب تولد اللوازم، وبخاصة أنه لزوم لغوى اعتيادى، لا منطقى. وتتأثر درجة الثبات بقرب التلازم وقوته.

- وأن المراد منوطٌ باختيار منشىء الكلام من كل ما تتضمنه دائرةُ المدلول. فالثبات منوط بهذه الدائرة.

(ج) ومن حيث الحُجّية :

فالمعجم حُجّة عامة للجميع، لكنه في «المعنى» نص أو كالنص، وفى «المدلول» يحتاج إلى حجة في ما زاد على النص، وفى «المراد» الحجة في القصر أو

الشمول بيانُ صاحب الكلام أو بيان مفسّر الكلام، بدليله: من أثرٍ أو سياق أو مقام أو غيرهن، وفي اللوازم: اللزوم الاعتيادي أو النظري .. حسب نظر أهل اللغة. والحجة في التمثيل صِحّةُ انضواء المثل ضمن ما يصدُق عليه المعنى.



الفصل الرابع

روافد معرفتنا لمعاني مفردات العربية

المقصود هو بيان الروافد التي استمد منها العلماء المتقدمون تفسيراتهم لما ورد من مفردات وغيرها في المعاجم اللغوية وتفاسير القرآن الكريم وشروح الحديث الشريف والشعر والخطب والأمثال ...إلخ.

لقد جاء هذا البيان مُجمَلا في قول أبي منصور الأزهري (٣٧٠ هـ) ناقدًا تفسير الليث لكلمة **واسط** الرحْل: «وكلام العرب يدوَّن في الصحف من حيث يصحّ، إما أن يؤخَذ (معناه) عن إمامٍ ثقةٍ عرفَ كلامَ العرب وشاهدَهم، أو يُتَلقَّى عن مؤدٍّ ثقةٍ يروِي عن الثقات المقبولين...»[1] وكلامه هذا يتناول إثبات الكلام وبيان معانيه معًا - كما هو واضح. وهو يعيدهما إلى المشاهدة أي بالمعايشة، وهذا بدهي أو كالبدهي، ويقوم مقام المشاهدة الرسم والتصوير، والوصف الدقيق وقد أسلفنا الكلام عنهما في معالجتنا لمصدر الصورة الذهنية لكن الكلام هنا عن التعبير عن المعنى، وهو مرتب على معرفة المعنى الذي جعل الأزهري مصدره المشاهدة. ثم إن الأزهري ذكر معرفة المعنى بالرواية عن الثقات المقبولين. وهم – في كثير من كلامهم – يروون التعبير عن المعنى. وبذا فإن كلام الأزهري عن الرواية يتناول الرافد الأول لمعرفة المعنى الذي ذكرناه هنا.

فنقول إن الدراسة بيَّنت أن لتلك التفسيرات ثلاثة روافد :

الرافد الأول :

أول هذه الروافد: ما صدر عن العرب الخُلَّص والأعراب **ورُوِى** عنهم من بيان لمعانى مفرداتٍ قرآنية وغير قرآنية، ثم ما صدر عن علماء الصحابة والتابعين - وجمهورهم عربٌ بالأصل، أو بالمعايشة – من بيان لمعاني مفردات

---

(١) ينظر «تهذيب اللغة». (وسط) - دار المعرفة ٢/ ٣٨٨٩.

قرآنية ونبوية كريمة.

وأجَلّ ما جاء من هذا الرافد هو ما رُوى عن إمام الأمة رسول الله ﷺ من تفسير لبعض المفردات القرآنية، أو النبوية الواردة في حديثه ﷺ. وقد أورد السيوطى في الإتقان نحو مئتين من روايات تفسير المفردات القرآنية المنسوبة إلى سيدنا رسول الله ﷺ. وبعض هذه التفسيرات لغوية بحتة، وبعضها بيان للمراد بالمفردة في الآية(١).

وقد جاء السيوطي في الإتقان أيضًا بتفسيرات رُويت عن ابن عباس - رضي الله عنهما - بلغت نحو سبع مئة مفردة(٢)، وكُتُب التفسير زاخرة بتفسيرات للمفردات القرآنية رُويت عن الصحابة والتابعين وتابعيهم(٣). ومن هذا الرافد أيضًا ما روُي عن الأعراب من تفسير لمفردات قرآنية وغير قرآنية حين سُئلوا عن معناها، وهي قليلة نسبيًا، كالذي رُوي أن عمر رضي الله عنه قرأ قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥] (بفتح راء حَرَجًا). فقرأها بعض الصحابة بكسرها. فقال عمر: «ابْغُوني رجلا من كِنانة ولْيَكنْ رَاعِيًا، ولْيَكُن مُدْلجيا. فلما جاءه قال له يا فتى: ما الحَرَجَةُ عندكم؟ (نطقها عمر بفتح الراء)، فقال الفتى: «الشَّجَرَةُ تكونُ بينَ الأشجار لا تصل إليها راعيةٌ ولا وَحْشيَّةٌ». قال عمر: «كذلك قَلْبُ المنافق لا يصل إليه شيء من الخير»(٤)؛ أي أن عمر رضي الله عنه كأنه حمل الآية على

---

(١) جمعها السيوطي وختم بها كتابه الإتقان.

(٢) في الإتقان النوع ٣٦ / الفصل الأول منه.

(٣) ينظر - مثلا - تفسير الطبري (تح: شاكر) ١/ ١٤٣ - ١٤٦ حيث جيء في تفسير قوله تعالى «رب العالمين» بروايات عن ابن عباس، وسعيد بن جبير، والضحاك عن عكرمة عن ابن عباس، وروايات عن مجاهد، وقتادة، وأبي العالية، وابن جريج.

(٤) ينظر: «المحرَّر الوجيز» (قطر) ٥/ ٣٤٤.

التشبيه كما نقول نحن الآن «الشيء الفلاني مُرٌّ حَنْضَلٌ»؛ أي كالحنظل، فكذلك هنا على حسب ما يؤخذ من كلام عمر رضي الله عنه: يجعل صدره محصورًا أو محاصرًا كما يكون الحَرَج لا يصل إليه الخير المتمثل في الهداية.

ومن هذا أيضًا ما جاء في إحدى الروايات عن تساؤل سيدنا عمر عن معنى التخوُّف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧] فقال رجل: هي لغتنا يا أمير المؤمنين. التَّخَوفُ التَّنَقُّصُ، وذكر شاهدًا[١] هو قول أبي كبير الهذلي:

تَخوَّفَ الرحْلُ منها تامِكًا قَـرِدًا كما تَخَوَّفَ عودَ النَّبْعـة السَّـفَنُ[٢]

ومن أمثلة الأسئلة عن ألفاظ غير قرآنية:

- قيل لأبي العَطَّاف: ما الحَبَطُ؟ فقال: أن تأكل حتى تَذْغَص. قيل: وكيف تَذْغَصُ؟ قال: حتى لا تجد أمْتًا قيل: وما الأَمْتُ؟ قال: البقية في الجراب تبقى بعد ما تملؤه. ومنه قيل الحَنْبطَي وهو الممتلئ غَضَبا أو بِـطْنة[٣].

- قال ابن بَرِّيّ: قلت لأعرابيّ: ما المُحبَنْطِئ؟ قال: المُتَكَأْكِئ؟ قلت: ما المُتَكَأْكِئ؟ قال: المتآزِف. قلت: ما المتآزف؟ قال: أنت أحمق. وتركني ومرّ اهـ[٤]،

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٨/ ٤٢٧ حيث بعض الروايات. و الرواية التي ذكرناها في الكشاف في تفسير الآية المذكورة. وكذا في القرطبي ١٠/ ١١٠.

(٢) الشاعر يصف ناقة بأن الرحْل (الذي يوضع على ظهرها عند السفر) بَرَى سَنامها بعد أن كان سمينا كما يَبْرِي السَّفَن (= السنفرة) العودَ ليُسوَّى قوسا. أي أن كثرة الأسفار أنحلت بدن الناقة.

(٣) ينظر: «الأفعال» للسرقسطي ١/ ٤٠٧ والأَمْتُ هو الكَسْرة أو الثَّنْية التي في الجوالق الممتلئ بسبب نقص في اكتنازه. وقوله «ومنه قيل» إلخ من كلام السرقسطي.

(٤) لسان العرب (أزف). والمقصود بالمتكأكئ: الذي تجمّع بدنه بعضه على بعض فلم ينبسط بدنه ولا أعضاؤه، وهو القصير. والمتآزف: هو الذي تنتهي امتدادت أعضائه وبدنه بسرعة لقصرها، فهو القصير أيضًا.

وكل ذلك يعني القصير.

قيل لأم هشام البلَوية (نسبة إلى بني بَلِيّ): أينَ منزلك؟ قالت: بهاتا الهُوتة. قيل: وما الهُوتة؟ قالت: بهاتا الوَكْرَة. قيل: وما الوَكْرَة؟ قال بهاتا الصُّدَّاد.قيل: وما الصُّدَّاد؟ قالت: المَوْرِدَة. قال ابن الأعرابى: وهذا كله (يُقْصَدُ به): الطريق المنحدر إلى الماء[1].

بقى مما يخصّ هذا الرافد القائم على معرفة معنى المفردات تلقيًا أو رواية عن العرب- أن ما جاء من تفسير لمفردات القرآن الكريم والحديث عن ابن عباس أو غيره من الصحابة (رضى الله عن الجميع) يمكن - في بعضه - أن يكون مَتْحًا - أى استمدادًا - من سليقتهم العربية وهو الشاهد هنا، كما يمكن أن يكون ذلك البعض مستمدًّا من رواية. والخطب سهل.



---

(١) لسان العرب (هوت). ونوضح ذلك بأن النهر يكون شاطئاه أعلى من الماء الذى فيه كثيرًا. فالذى يريد أن ينال من ذلك الماء لنفسه أو لمواشيه من غير الاستعانة بدلو مثلا- عليه أن يبحث عن موضع في الشاطئ قليل الارتفاع نسبيا عن الماء، ومتدرج الانحدار إلى الماء؛ ليسهل عليه أن ينزل منه هو أو مواشيه إلى الماء. فهذا الموضع المنخفض يشبه الثلمة المنخفضة في الشاطئ المرتفع. والهُوتة معناها المنخفَض. فعبّرت عن موضع منزلها بأنه في ذلك المنخفَض - أى قريب منه، فلما سُئلت عن الهُوتة فسرتها بالوَكْرة تعنى ثُلْمة الشاطئ التى تحتضن الماء. فلما سُئِلَت عن معنى الوكرة عبرّت بما يعنى ذلك الجزء من الشاطئ الذى يَصُدّ الماء؛ لأن الثلمة تُوهِم بقدرة الماء على اختراق الشاطئ من تلك الثلمة. لكن ما بقى يصدّه. فلما سئلت عبّرت بالفائدة التي يتيحها هذا المنخفض أو الثلمة، وهى أنها المكان الذى يَرِدُ الناسُ- ويوردون مواشيهم- الماءَ منه.

الرافد الثاني: (رصيد)[1] العلماء من العربية.

وهذا رافدٌ لمعرفة معانى الألفاظ العربية والترجمة عنها يكادُ يختص به العلماء القدماءُ دوننا، وهو رصيدهم من العربية. فقد كان العلماء الذين قدّموا لنا شروح ألفاظ اللغة عربا خُلّصًا، أو مستعربين مكّنتْهم من العربية المعايَشَةُ وما أرْضِعوه من اللغة ومعانيها في نشأتهم بين العرب الفصحاء حتى مازجت إحساسهم وسِيطَتْ بدمائهم، ثم صُقِلَتْ درايتهم بها بحفظ الشعر الفصيح والآثار، وبالدرس والمراجعة المتطاولين، وأذْكت حسَّهم ودرايتَهم الدواعى الدينيةُ والثقافية. وبذلك كله توافرت لهم الأهلية لتفسير ألفاظ اللغة - أى بيان معانيها - بما في قلوبهم من تلك المعانى – بناء على المعايشة والدراسة معًا.

وأبرز ما يتمثل فيه هذا الرافدُ هو المعاجم المبكّرة:«العين»، ثم «الجمهرة» و«التهذيب»؛ فإن جمهور ما في العين هو صياغة الخليل وعلماء آخرين، وعنه أكثر ما في «الجمهرة» و «التهذيب»، ثم معاجم الموضوعات كـ «الغريب المصنف» لأبى عبيد (وبخاصة أبواب المعانى منها)، و«الألفاظ»لابن السّكيت، ثم بعض ما في الشروح المبكرة لـ (غريب) القرآن الكريم والحديث الشريف - كـ«غريب الحديث» لأبى عبيد ولابن قتيبة، ثم الكتب اللغوية المبكرة كـ«إصلاح المنطق» لابن السكيت، و«أدب الكاتب»لابن قتيبة، و«الفصيح» و «المجالس» لثعلب، والكتب الأدبية اللغوية المبكرة كـ«البيان»للجاحظ، و«الكامل» للمبرِّد،

---

(١) كلمة «رصيد» مقصود بها هنا الحصيلة المتجمعة (من الخبرة) تصير عُدّة. وهى فعيل بمعنى مُفْعَل من أرصد له كذا: أعدّه له. وفى القرآن الكريم عن اتخاذ المنافقين مسجدًا ﴿ ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [التوبة: ١٠٧] وفى اللسان استعمل الفعل الثلاثى أيضًا «ونَرصده لأبى عامر»؛ (ضبطت فيه بفتح النون) فالجديد هنا هو استعمال الصيغة في ذخيرة الخبرة.

ثم شروح دواوين الشعراء الجاهليين والمخضرمين كديوان المتلمِّس الضُّبَعى (برواية الأثرم وأبى عبيدة عن الأصمعى)، وديوان النابغة صَنْعة ابن السِّكِّيت، وشرح أبى سعيد السُّكَّرى وأهل الطبقة الأعلى منه لديوان الهذليين وديوان امرئ القيس، وصَنْعة أبى العباس ثعلب لديوان زهير، وديوان عامر بن الطُّفيل، وديوان المزرِّد بن ضِرار الغَطَفانى[1]، وشرح القاسم الأنبارىّ للمفضليات، وابنه محمد للسبع الطوال، وكسائر شروح الشعر الجاهلى. ويلى ذلك الشروحُ المبكرة لدواوين الشعراء الإسلاميين والأمويين. وكل هؤلاء الشراح هم من لغويى القرن الثالث الهجرى ما عدا صاحبَ العين فإنه من الثانى، وصاحبى «الجمهرة» و«التهذيب» والأنبارى وابنه فإنهم من الرابع.

إن عماد تفسيرات هذا الرافد هو ذخيرة العلماء اللغويين من العلم بالعربية ومعانيها (ولا يخلو الأمر من أن يستمدَّ بعضُهم بعضَ تفسيراته أو كثيرًا منها من الرواية عن سابقيه، كما لا يخلو من أن تكون بعض تفسيرات الرافد الأول مستمدّةً من الذخيرة- لا من مَلَكة النشأة العربية. فإنما نقول بما هو غالب الأمر).

ومن حق الدارس أن نوضّح له هذا الرافد بالتمثيل- حتى لو بدا ذلك نيّفا هنا، ولكننا نجتزئ بشرح ثعلب (٢٨٢هـ) لبيت مزرِّد :

فأصبحتُ منها - والهوَى ذو عَلاقة - سقيما كخَرَّاف القُرَى المتوصِّم

قال: «(أ) خَرّافُ النخل هو أبدا في تعب وشقاء. (ب) والمتوصِّم: المريض، يقال توصَّبْتُ وتوصّمتُ: إذا وجدتَ في جسدك نكيرا. (جـ) أى أصبحتُ من أجلها سقيمًا كسُقْم الخرّاف قد عَلِقَ بقلبى من هواها عَلَق. (د) والخرّاف: الذى يخرُف النخلَ أى: يجتنى رُطَبَهُ. يقال للزَّبيل الذى يُخْتَرَف فيه مِخرف. والخُرْفَة:

---

(١) المعاجم والكتب المذكورة كلها متاحة. وسوق أمثلة منها فيه تزيّد ما، فاجتزأنا بمثال من أحد شروح الدواوين.

النخْلتان أو الثلاثُ يَخترف الرجل رُطبَهنّ لعياله. (هـ) فهو ذو عقابيل من الحمَّى من أكل الرُّطَب. ويقال: أكلُ الرُّطَبِ مَوْرِدة: أى مَحَمَّة» اهـ.[1].

ويلحظ: أن ما جاء في (أ) كأنه إجمال موجز جدًّا لمعنى البيت كأن الشاعر يقول: أصبحتُ منها (أى من محبوبته سلمى التى ذُكر اسمها في البيت التالى) في تعب وشقاء. وما جاء في (ب) هو تفسير لمفردة (المتوصّم) مع ذكر فِعْلها وما يقع في هذا الفعل من إبدال بين الميم والباء. وقوله «نكيرا» أى شيئا تُنكِره (تستغربه) لأنه غير معهود كصداع أو ألم في عضو ما. وما جاء في (جـ) هو بَسْط لمعنى البيت أوسع مما جاء في (أ). وما جاء في (د) تفسير لغوىّ لمفردة أخرى هى الخرّاف، مع ذكر مشتقات من نفس المعنى (خَرْف النخل: جَنْىُ رُطَبه). وما جاء في (هـ) معلومة تبين وجه التشبيه – في السقم – بخرّاف النخل وهو أنه يأكل الرُّطَب كثيرا لأنه قروىّ ليس له تحفظ البدوىّ في الأكل) فتصيبه العِلَل والأوصاب، فهو دائم التوصُّب.

وهنا ننوّه بشيئين: الأول: أن كلمة (خُرْفة) لم تذكر في أكبر معاجمنا: لسان العرب وتاج العروس– رغم أنها صحيحة المعنى: فخَرْفُ النخْل جَنىُ رُطَبِـه، وصحيحة الصيغة لأنها على صيغة (فُعْلة) وهى من صِيغ التعبير عن المفعولية كالضُحْكة والهُزْأة: مَن يُضحَكُ منه ويُهْزأ منه، وكالطُّرْفة: ما يُستَطْرَف، والغُرْفة: ما يُغْتَرف. وقد ذُكرت في «المعجم الكبير» بمعنى المجتنَى (فِعلا) من الفواكه وهو معنى صحيح، لكنه مختلف عما ذكره ثعلب (النخلات التي يُخصِّص الرجل رُطَبَهنّ لعياله)، ومن الشواهد التى أوردها المعجم الكبير ما هو بمعنى النخل المُرصَد من أجل جناه... حسب ما فسّره ثعلب هنا، لكنه لم يميِّز هناك معنًى مستقلاً، فينبغى أن يُميَّز. وهذا شاهد آخر على قيمة هذا الرافد، وعلى استمرار

---

(١) «ديوان المزرّد بن ضرار» تح خليل العطية ٢٣. وقسمنا النص إلى فقرات لتوضيح التعليق.

وجوده إلى أن تُستَقْصَى هذه التفسيرات، وتأخذ أماكنها في المعاجم. ولهذه الكلمة أمثال كثيرة، حيث ذَيّل بعض المحققين المحدثين الشروح التى حقّقوها بقوائم من الكلمات التى لم تُذْكر بمعانٍ لها معيَّنة في معاجمنا رغم ورودها في شروح القدماء(1).

الشيء الثاني: أن المعلومة في (هـ) عن خَرَّاف النخْل القرويّ وأنه كثير الأوصاب، بسبب كثرة أكله الرطب. هذه المعلومة وأمثالها تفيد فائدة عظيمة في فقه اللغة وتوجيه كثير من معانى المفردات والعبارات التى يقصدها الشعراء وأهل اللغة لكلامهم، كما عرفنا الآن سر اختصاص الشاعر خرَّاف النخل القرويّ ليشبّه حال نفسه به في دوام الأوصاب، بسبب فراق محبوبته- لا بسبب أكل الرطب.

❑ ❑ ❑

---

(1) ينظر: «الاستدراك على المعاجم العربية» د. محمد حسن حسن جبل ص ٢٢ ففيه بيان بكثير من تلك القوائم. والكتاب كله استدراك لمفردات لم تذكر في المعاجم ككلمة «خرفة» التى معنا.

الرافد الثالث: الاستنباط:

ثالث روافد معرفة معانى المفردات والعبارات: هو الاستنباط. ونقصد به أن يستنبط الإمام أو العالم معنى المفردة استنباطًا: فلا هو يتلقاه رواية، ولا هو يمتَحه من مذخوره. وهذا الرافد **يجمع ثلاثة روافد:**

أحدها استنباط معنى المفردة من **شقائقها في الجذر: أى أن اللغوى -أو الشارح- يكون على غير علم مُسْبَق بمعنى المفردة لا رواية ولا ذخيرة، ولكنه يعلم معنى مفردة أو مفردات أخرى من نفس جذر المفردة المجهولة المعنى، فيستنبط معنى هذه المفردة المجهولة من معرفته بمعانى شقيقاتها في الجذر، وهذا الرافد نسميه نحن رافد الاشتقاق.** وقد شاع استنباط المعانى تبعًا له عمليًا. وجاء التصريح بأنه من روافد بيان معانى المفردات في كلام الإمام أبى بكر بن السرّاج (ت ٣١٦هـ) ثم في كلام الفخر الرازى (ت ٦٠٦هـ). فقد قال ابن السراج: إن من المنفعة بالاشتقاق «أن العالم ربما سمع الكلمةَ لا يعرفها من أجل بنائها وصيغتها، ولكنه يعرف معنى ما يساوى حروفَها (يعنى كلمات من نفس تركيبها – أي مركّبة من نفس الحروف بترتيبها) فيطلب لها مخرجًا منه، فكثيرًا ما يظفر»[١] وعبارة الإمام الرازى هى: «إن الاشتقاق هو أكملُ الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ»[٢]. ولنا وقفة مطولة مع الاشتقاق في صورة كتاب مستقل يخرج قريبا إن شاء الله تعالى.

❑ ❑ ❑

---

(١) رسالة الاشتقاق ص ٣٠ بتصرف يسير.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازى (الغد العربى) ١/ ٣٧.

(السياق) :

ثانى الروافد الاستنباطية للمعانى هو مقتضى السياق. والسياق هو ما يتلو المفردة التى يراد بيان معناها أو يتقدّمُها من عبارات تقضى: إما ببيان معناها أو بتعيين المعنى المراد من معانيها. وقد كانت بعض الدراسات التراثية تسمى العبارات التى تسبق المفردة المبحوث عن معناها «السِّباق»-بالباء الموحدة- وتسمِّى العبارات التى تتلوها «السياق»[1] بالمثناة التحتية. لكن الأمر استقر على الاجتزاء بمصطلح «السياق» بالمثناة التحتية عن الآخَر ذى الباء الموحدة.

ومع أن مصطلح «السياق» استُعمل بنصه ومعناه في زمن جِدّ مبكّر (في «الرسالة»[2] للإمام محمد بن إدريس الشافعى (ت ٢٠٤هـ) إمام المذهب الفقهى المنسوب إليه) فإن مصطلحا آخر هو الذى جرى، وهو مصطلح «القرينة»[3]. ولم يستوفِ أىٌّ من المصطلحين حظَّه من التنويه النظرى والتقنين. واقتصر الأمر على إشارات نظرية هى وإن كانت قيمّة ودعمتها تطبيقات موسَّعة - فإنها لا تغنى عن وضع «السياق» ضمن منظومة تشمل قسْطه في بيان المعنى وتضع ضوابطه. وقد تبنّته الدراساتُ الحديثة ونُسب كشْف سهمه في بيان المعنى إلى الأوربيين. ولله الأمر.

أما الإشارات التى أومأنا إليها منذ سطور فمنها :

أ- ما رواه أبو عبيد عن معاذ (هو معاذ بن معاذ العنبرى ت ١٩٦هـ) عن عبد الله بن عون المزنى (ت١٥١هـ) عن عبد الله بن مسلم بن يسار عن أبيه (أى مسلم بن يسار وهو تابعى توفى ١٠٠هـ) أنه قال لابنه :«إذا حدّثت عن الله (يعنى عن تفسير كلام الله تعالى القرآن) فقف حتى تنظر ما قبله وما

---

(١) ينظر: «كليات» الكفوى (تح: د. عدنان درويش وصاحبه) ٥٠٨.

(٢) تنظر: «الرسالة» تح: الشيخ أحمد محمد شاكر ص ٦٢.

(٣) ينظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» (قرينة) (بسج ٣/ ٥٧٥).

بعده»[1] اهـ. وهذا هو النظر إلى السياق بعينه.

ورَوَى الجاحظ عن بِشْر بن المُعتِمر (ت ٢٢٠هـ) قوله: «.. وإنما مدار الشرف (يعنى شرف المعنى) على الصواب وإحراز المنفعة، مع **موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»**[2] فهذا لسياق الحال والمقال معا، وهو لاختيار الألفاظ، لكنه يصلح لتفسيرها أيضًا.

وقال ابن قتيبة (٢٧٦هـ) في كتابه (المسائل والأجوبة تحـ د. مروان العطية، ومحسن حرابه، دار ابن كثير دمشق، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م) حين أجاب عن سؤال: هل تختلف العرب في الاسم الذي يحتمل معنيين فيظن واحد أحدَ المعنيين ويظن آخر المعنى الآخَرَ؟

قال «قد يقع هذا في جميع هذه الحروف (= الكلمات) ذات الوجوه (= المشترك) وإنَّما يستدل على معانيها بما (يتقدم) قبلها من الكلام ويتأخر، وربما لم يستدل بذلك فيُحتاج حينئذ إلى التوقيف (في الأصل: التوقف) كالقرء فهو في كلام العرب الحيض وهو الطهر أيضًا وإنما سمي الحيض قُرْءًا والطهر قُرءا، لأن كلاً منهما يأتي لوقت معلوم. وكل شيء أتاك لوقت فقد أتاك لِقُرْئه وقارئه قال الهذلي:

كرهت العقر عقَر بني شُلِيل   إذا هَبّتْ لقارئها الرياح

أي لوقتها في الشتاء. ومثل القَرء قوله تعالى ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴾ [التكوير: ١٧] يكون إذا أقبل ويكون إذا أدْبَر.

وقال المبرد (ت ٢٨٥هـ) بعد أن عرض بعضًا من المشترك المتضاد الدلالة: «وكلُّ مَن آثر أن يقول ما يحتمل معنيين فواجبٌ عليه أن يضع على ما يقصد له

---

(١) مقدمة في أصول التفسير لتقى الدين بن تيمية ص ١١٣.

(٢) ينظر: «البيان والتبيين» (هارون) ١/ ١٣٦.

دليلا؛ لأن الكلام وضع للفائدة»[1] فهو يوجب أن يكون في السياق أو المقام ما يُعيّن المراد من معانى الألفاظ المشتركة إذا استُعملت. **ثم ذكر أمثلة** يقضى فيها السياق ببيان المراد من اللفظ، وبيان المحذوف من العبارة، وما حُوِّلت عنه.

وجاء محمد بن القاسم الأنبارى (ت ٣٢٨هـ) – في صدر كتابه «الأضداد في اللغة» بكلام نظرىّ وتطبيقيّ صريح فقال:«إن كلام العرب يصحّح بعضُه بعضًا، ويرتبط أولُه بآخره، ولا يُعْرَف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه (يعنى كلماته)؛ فجاز وقوعُ اللفظة على المعنيين المتضادين؛ **لأنها يتقدمها ويأتى بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر**، ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنًى واحد. فمن ذلك قول الشاعر:

كلُّ شىء– ما خلا الموتَ – جَلَلْ   والفتى يسعى ويُلهيه الأملْ

فدلّ ما تقدم قبل (جَلَل) وتأخر بعده على أن معناه: كل شىء ما خلا الموت يسيرٌ. ولا يتوهم ذو عقل وتمييز أن (الجلل) ههنا معناه (عظيم)»[2]. (توضيح: كلمة جَلَل قالوا إنها تأتى بمعنى «يسير» وبمعنى «عظيم» فابن الأنبارى يقول إن السياق هنا يعيّن أن معناها «يسير» لا عظيم).

ثم استمر في سَوْق الأمثلة.

ولدينا من التراث تطبيقات مبكرة للاستدلال على المعنى بالسياق، من أشهرها ما رُوى أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله أيُّنا لم يلتبس إيمانه بظلم؟! فقال النبي ﷺ: ليس بذاك.

---

(١) «ما اتفق لفظه واختلف معناه» للمبرد ص ٨.

(٢) الأضداد، لابن الأنبارى ص ٢.

ألم تسمعوا قول لقمان: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾. وجاء في رواية – تكملة للحديث – «إنما هو الشرك»[1] اهـ. فالصحابة ظنوا أن المقصود بالآية التى شقّت عليهم: الذين آمنوا ولم يخلطوا -أى لم يرتكبوا -مع الإيمان أىَّ ظُلم في تصرفاتهم – هم وحدهم الذين لهم الأَمْن. ومن هنا شق عليهم؛ لأن التعامل في الحياة لا يكاد يخلو. فنبّههم الرسولُ ﷺ إلى أن الظلم المقصود هنا هو الظلم المُلتبس؛ أى المختلط **بنفس الإيمان** فيكون منصبًا عليه. وبما أن الظلم معناه نَقْص الشىء عن مُستحَقه، فيكون الظلم الملتبس بنفس الإيمان نقصًا فيه، ونقص الإيمان يكون بقَدْر من الشرك والعياذ بالله. والشاهد هنا أن الرسول ﷺ لفتهم إلى دلالة السياق بآية فيها تصريح بأن الشرك نوع من الظلم، وأن المراد بالظلم في الآية هو ذلك النوع– بقرينة انصبابه على «الإيمان».

ومن أمثلة الإفادة بالسياق–أيضا تفسير الفُوم في قوله تعالى ﴿ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ﴾ [البقرة: ٦١] بأنه الثَّوْم؛ لأنه المُشاكل للبصل المذكور في الآية. رواه جُوَيبر عن الضحّاك (ت ١٠٢/ ١٠٦) وقد رجّحه الفرّاء[2].

وفى المحرر الوجيز[3] لابن عطية أن سعيد بن جبير (ت ٩٥هـ) فسّر «يس» بأنه اسم من أسماء النبى ﷺ. ودليله مجىء قوله تعالى ﴿ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ بعد كلمة «يس» وفيه مخاطبة «إنك» – مما يرجِّح أن ما قبلها منادَي؛ فيكون عَلَما.

---

(١) القصة في تفسير الطبرى (تح: د. عبد الله التركى) ٩/ ٣٧٢، وفى ٩/ ٣٧٠- ٣٧١ منه. وفى المحرر الوجيز ٥/ ٢٦٦ – ٢٦٧. والدر المنثور ٣/ ٢٦ – ٢٧ بلفظ «وأينا لم يظلم نفسه»؟

(٢) تفسير القرطبى (جامع أحكام القرآن) ١/ ٤٢٥ ومعانى القرآن للفراء ١/ ٤١.

(٣) ١٢/ ٢٧٠ – ٢٧١.

وفي قوله تعالى: ﴿ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٣] قال الفرّاء (ت ٢٠٧هـ): السجود في هذا الموضع اسم للصلاة لا للسجود (المعهود)؛ لأن التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع»[١] اهـ. أى أنه فسر السجود هنا بالصلاة بقرينة «يتلون».

وفى قوله تعالى: ﴿ وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ﴾ [الحج: ٣٦] رجّح الطبرى (ت٣١٠هـ) أن معنى « القانع» هو السائل بقرينة وجود كلمة «المعترّ» بعدها[٢]. فالمعترّ هو الذى يتعرض لك بحيث تراه – أملاً أن تعطيه دون أن يسأل. فيكون معنى الآية: أطعموا الذى يسأل، والمتعرض الذى لا يسأل. وتفسير القانع هنا بالمكتفى لا يناسب المقابلة.

وفى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴾ [التكوير: ١٧] رجّح الطبرى أيضا أن «عسعس»بمعنى «أدبر» بمجىء «الصبح إذا تنفس» بعدها «فدلّ بذلك على أن القَسَم بالليل مدبرًا وبالنهار مقبلا»[٣].

وفى قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأنعام: ٩٧] قال ابن عطية (ت٥٤١ هـ) إن الظُلُمات هنا هي على حقيقتها في ظلمة الليل بقرينة «النجوم» التي لا تكون إلا بالليل[٤].. وكأنه يردّ – بالاستناد إلى القرينة – ما أجازه الطبري من تفسير الظلمات هنا بظلمات الخطأ والضلال[٥] .

---

(١) معانى القرآن للفراء ١/ ٢٣١.

(٢) ينظر: «تفسير الطبرى» (تح: د. عبد الله التركى) ١٦ / ٥٦٢-٥٦٩.

(٣) السابق ٢٤ / ٢٥٩- ١٦١.

(٤) المحرر الوجيز ٥/٢٩٦.

(٥) ينظر: تفسير الطبري (شاكر) ١١/ ٥٦١.

وفي «الكشاف» في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٢] قال الزمخشري: (ت ٥٣٨هـ) «الهُدَى مصدر على فُعَل كالسُّرَى والبُكَى وهو الدلالة الموصلة إلى البُغْية، **بدليل وقوع الضلالة في مقابلته**. قال الله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ ﴾ [البقرة: ١٦] وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [سبأ: ٢٤][1] أى أنه استخرج معنى الهدى من مقابلته في الذكر بالضلال.

وفى قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى ﴾ [البقرة: ٣٨] بيّن **نوع** الهدى هنا بقوله ...«والمعنى فإما يأتينكم منّى **هُدَى برسول** أبعثه إليكم وكتاب أُنزله عليكم. بدليل قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ ﴾ [البقرة: ٣٩] في مقابلة قوله: ﴿ فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ ﴾ [البقرة: ٣٨][2].

وفى قوله تعالى: ﴿ وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ﴾ [البقرة: ٩٣] قال ابن عطية: «وقال قوم إن معنى قوله ﴿ وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ هو شُرْبُهُم الماءَ الذى أَلْقَى فيه موسى بُرَادة العِجْل. وذلك أنه بَرَدَهُ بالمِبْرد ورماهُ في الماء، وقيل لبنى إسرائيل: اشربوا من هذا الماء. فشرب جميعهم. فمن كان يحبّ العجل خرجتْ بُرادة الذهب على شفتيه. ثم قال ابن عطية: «وهذا قول يَرُدُّهُ قوله تعالى «في قلوبهم»ا هـ[3]. فاستبعد التفسير بالشرب الحقيقى بناء على ذِكْر «في قلوبهم».

تلك أمثلة لاعتماد السياق سبيلاً إلى بيان معانى المفردات وما إليها في تفسير القرآن الكريم.

---

(١) الكشاف (دار المعرفة ببيروت) ١/ ٢٠.

(٢) السابق ١/ ٦٤.

(٣) المحرر الوجيز ١/ ٣٩٧ – ٣٩٨.

ولدينا في الشعر أمثلة كثيرة نأتى ببعضها. فمن ذلك أن رجلا قال للأصمعى(٢١٦هـ): زعم أبو زيد أن «النَّدَى» ما كان في الأرض، والسَّدَى ما سقط من السماء؛ فغضب الأصمعى، وقال: فما يصنع أبو زيد بقول الشاعر:

ولَقَدْ دَخَلْتُ البيتَ يُخْشَى أهلُه بَعْدَ الهُدُوّ، وبَعْدَ ما سَقَطَ النَّدَى

أفَتَرَاه سَقَط من الأرض إلى السماء؟[١]. أى أنه خَطَّأ تفريق أبى زيد معتمدًا على إسناد الفعل «سقط» في البيت – إلى النَّدَى.

وفى قول عمرو بن كلثوم:

مُشَعْشَعَةً كَأَنَّ الحُصَّ فيها إذا مَا الماءُ خالطها سَخينا

ذهب الأصمعى إلى أن «سخينا» من السخاء؛ لأن الشاعر يقول بعده:

ترى اللَّحِزَ الشَّحِيحَ إذا أُمِرَّتْ عَلَيْـه لِمالِهِ فيها مُهينـا

وكان ابن بَرّى يرى أن سخينا من السخونة بمعنى أن الماء الحارّ إذا خالطها اصفرت[٢].

وفى تاج العروس قال الزَّبيدى: «ومما يستدرك عليه: المَكْءُ بالفتح جُحْر الثعلب والأرنب أو مَجْثِمُهُما، يهمز ولا يهمز. وقال ثعلب: هو جُحر الضب. قال الطِّرِمّاح:

كَمْ به مِنْ مَكْءِ وَحْشِيّةٍ قُيِّضَ في مُنْتَثَلٍ أو هَيَام

(رواه مَكْن بالنون وهو البيض وقال إنه) عنى بالوحشية هنا: الضَّبَّة؛ لأنه لا يبيض الثعلبُ ولا الأرنبُ وإنما تبيض الضبة. وقُيِّضَ معناه كُسِّر بَيْضه وأُخرِج ما فيه، والمُنْتَثَل ما يُخرَج من الجُحْر من التراب، والهَيَام: التراب الذى لا يتماسك أن يسيل من اليد»[٣] أى أن الإمام ثعلبا فسر الوحشية في البيت بالضبة بناء على ما نُسب إلى الوحشية من المَكْن الذى هو البيض، في حين أن الثعلب

---

(١) مراتب النحويين لأبى الطيب ٥٣.

(٢) ينظر: لسان العرب (سخن).

(٣) تاج العروس مكأ – مكن بتصرف في ضوء ما يستخلص منه.

والأرنب لا يبيضان.

وجاء عن الأصمعى أيضا أن الذَّفر بمعنى الطيب وبمعنى النَّتْن ويفرِّق بينهما بما يضاف إليه ويوصف به (أى السياق). قالت حميدة بنت النعمان:

لَهُ ذَفَرٌ كصُنَانِ التُّيُوسِ ... أعْيَا عَلَى المِسْكِ والغَالِيَة[1]

وواضح أن الذَّفَر هنا بمعنى الريح الخبيثة.

وجاء في شرح التبريزى لقول سلامة بن جندل في ذهاب شبابه:

وَلَّى حَثِيثًا وَهَذَا الشيبُ يَطْلُبه ... لَوْ كانَ يُدرِكُهُ رَكْضُ اليَعَاقيب

أن اليعاقيب (جمع يَعقوب) تستعمل في ذُكُور الحَجَل، وفى الخيل، «والمراد باليعاقيب هنا الخيلَ؛ فلذلك نَسَب الركض إليها». والواضح أنه فسر اليعاقيب هنا بالخيل لنسبة «الركض» إليها، فهو يكون للخيل لا للحجل، وإن كان التبريزى قلب التعبير.

وجدير بالذكر هنا أن **الشواهد** التى يُؤتى بها لإثبات معنًى لمفردة ما تُعدّ من باب بيان المعنى بالسياق هذا الذى نحن فيه؛ لأن إثبات معنى المفردة بالشاهد إنما يكون بأن السياق في الشاهد يقضى بأن يكون معنى المفردة هو كذا. وبهذا فإن مسائل نافع بن الأزرق (ت٦٥هـ) لابن عباس[2] تعدّ من هذا الباب أيضا؛ حيث أورد لكل معنى شاهدًا شعريًا. فيكون ذِكْر ابن عباس المعنى أوَّلاً هو من مجال تفسير العلماء من مذخورهم، وتكون الشواهد التى أوردها لإثبات المعانى التى ذكرها من مجال بيان المعنى بالسياق.

❑ ❑ ❑

---

(١) ثلاثة كتب في الأضداد ٥٨ بتصرف يسير. والغالية نوع من الطيب الجيد.

(٢) جاء بها السيوطي في «الإتقان» . آخر النوع ٣٦ وجمع رواياتها د. محمد الدالي وحققها في كتاب نفيس. ومجموع ما في الروايات ٢٨٧ بيتا.

(المقـام) :

ثالث الروافد الاستنباطية للمعانى هو مقتضى المقام.

والمعنى المجمل للمقام هو أنه الموقف الذى يقال فيه الكلام. لكن المقصود به اصطلاحًا هو مجموع الظروف والملابسات التى يقع فيها الكلام، وتحيط هى به وتكتنفه؛ أى المكان الذى وقع فيه الكلامُ والزمان كذلك، والأشخاص الذين تبادلوا الكلام وحاضروهم، وموضوع الكلام نفسه بكل ما يتصل به. فكل من هذه الظروف ذو أثر بالغ في تحديد المعنى المراد من اللفظ المشترك وتقييد اللفظ العام، بل ونوع المعنى أو درجته من حيث صدق اللفظ عليه، أى صدق تكييفه له. ومن الأمثلة الموضِّحة: أن كلمة «الكلية» إذا قيلت في المحكمة أو مكتب المحامى أو بين القضاة أو بين المحامين أو في مناقشة مصير قضية قانونية.. هى في ذلك تعنى المحكمة الكلية، في حين أن الكلمة نفسها إذا جرت في مجلس الجامعة أو بين أساتذتها وطلبتها لا تعنى إلا ذلك **المعهد العلمى** المعروف، والكلمة نفسها تعنى - عندما تجرى بين علماء المنطق القديم - القَضِيّة الكلية المقابلة للقضية الجزئية وهكذا. وكلمة « قلم» تعنى في كثير من دواوين الحكومة - فرعا من الأعمال الكتابية مختصًا بإجراء معين، وهى بين الطلاب والتلاميذ تعنى أداة الكتابة، وفى مجال آخر تعنى اللطم بالكف على الوجه -(ولكن هذه عاميّة). وكلمة «قسم» لها بين الجامعيين معنى غير معناها بين رجال الشرطة. وكلمة «يشرب» تعنى في مقامٍ: شرب الماء، وفى آخر: التدخين، وفى ثالث: شرب الخمر والعياذ بالله. وكلمة «أستاذ» كانت تطلق في العصور الوسطى لقبًا للحاكم أو الوالى، وهى الآن في بعض القرى تطلق على معلم القرآن، ولها بين الجامعيين معنى غير معناها عند العامة. وهكذا.

ومن هنا يُفْهم القول بأن الظن في قوله تعالى: ﴿ وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا ﴾ [الكهف: ٥٣] وفى قوله تعالى: ﴿ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴾ [الحاقة:

٢٠] معناه التيقن لا الترجيح؛ إذ المقام في الأولى مقام معايَنة يقتضى ذلك؛ لأن المجرمين كانوا يُوعَدون بالنار على إجرامهم، وهم يعلمون في وقت الرؤية هذا أنهم كانوا مجرمين فعلاً، وها هى ذى النار يعاينونها أمامَهم الآن في دار الجزاء؛ فلا بد أنهم مواقعوها. والمقام في الثانية مقام التحقق الفعلى لما كان المؤمنُ وُعِد به من حُسْن العاقبة على الإيمان بالله واليوم الآخر، وها هو ذا قد أُوتِى كتَابَه بيمينه تعبيرًا عن رضوان الله عنه وتبشيرًا بالجنة؛ فيقول مستذكرًا فَضْلَ الله عليه أنْ أَهَّلَهُ لهذه العاقبة: «إنِّى ظننت»، أى كنت قَبلت ما قال رسول ربى من أن الناس مبعوثون ومحاسبون أمام ربهم **فاستيقنت** « أنى ملاق حسابيه».كذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ ﴾ [الكهف: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِى مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ ﴾ [سبأ: ١٥] وقوله تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾ [الرعد: ٣٥] فالمقام في الآيتين الأُولَيَيْن يقضى بأن الجنة فيهما هى الجنة بمفهومها الدنيوى؛ أى الحديقة الكثيفة الأشجار؛ لأن المقام مقامُ حكاية قصص ناس من أهل هذه الدنيا كانت لهم جَنَّات-في حين أن المقام في الآية الثالثة يقضى بأنها جَنَّة الآخرة التى فيها ما لا عَيْنٌ رأت ولاأذن سمعت. لأن هذه الآية في وصف الجنة التى وُعِد بها المتقون في الآخرة؛ فلا تكون الجنة هنا إلا هكذا، ولا تكون هناك إلا كذاك.

ولدينا مَعين في بيان **المقام** لآيات كثيرة جدًّا من القرآن الكريم يتمثل ذلك البيان في «أسباب النزول»، وفيها مؤلفات شهيرة، ولأكثرها أثره في تحديد معانى الآيات التى كانت هى أسبابا لنزولها. ولئن كان أكثر تلك المعانى للعبارات، فإن كثيرًا منها أيضًا يتبين منه المعانى المرادة بالمفردات.

ومن أمثلة أثر المقام في بيان المعنى المراد في الشعر، قول دُريد بن الصِّمَّة:

فقُلْتُ لهم ظُنُّوا بألفَىْ مُدَجَّجٍ   سَرَاتُهم في الفارسىِّ المُسَرَّدِ

فالمقام هنا مقام تهديد؛ ولذا فمعنى ظُنّوا هنا: تَيَقَّنُوا؛ لأن الذى يهدد يناسبه

أن يقول لأعدائه تيقنوا أنـى سآتيكم بألفى فارس مدجَّج، ولا يقول سآتيكم بجمع أُرَجِّح أن يصلوا إلى ألفين.

وكذلك الأمر في استعمال الرجاء بمعنى الخوف (حسب ما قالوا) وبمعنى الأمل والطمع؛ فالأول كما في قول أبى ذؤيب:

إذا لَسَعَتْهُ النحلُ لَمْ يَرْجُ لَسْعَهَا وخَالَفَهَا في بَيت نُوبٍ عَواسِلِ

فهو هنا يصف مُشْتَار عَسَل النحل. والذى يناسب أن يكون مشتار العسل (أى الرجل الذى يجنيه ويجمعه من الخلايا) لا يهاب لَسْع النحل؛ ولذا فسِّر «لم يرجُ» ها هنا بـ«لم يَخَفْ»، (ثم إن الشاعر يذكر أن المشتار يخالفها أى يذهب إلى خلاياها بعد أن تسرح. وكلمة نـُوب اسم للنحل لأنه يَنُوب أي يرجع. وجاء باللفظ الظاهر بدلا من الضمير لو قال «في بيتها» ثم رتب عليه «الصفة»). أما قول الشاعر في **مقام مدح** يصف فيه طالبى العرف من ممدوحه:

يَرْجُون منك-إذا ما الغيثُ أخلفهم سَجْلا، وتُمطِرُهم من كَفِّكَ الدِّيَمُ

فيرجون هنا –ولا شك- معناها يطمعون ويأملون؛ لأنه مقام مدح بالكرم فيناسبه طمعُ قاصديه. وهكذا. (وقد أكّد هذا الرجاء بقيد حال إخلاف الغيث أى تَخَلُّفه، وأن عطاءه حينئذٍ عظيم كالسَّجْل - الدلو الملأى - ودائم كمطر الدِّيَم).

ونريد أن نوضّح هنا – بعد أن ذكرنا معرفة العرب السياق – منذ عصر جدّ مبكّرٍ – بنوعيْه رافدًا من روافد المعنى – أن هذا هو حظ السياق في مجالنا هذا، أي هو ترجيح المعنى المقصود من اللفظ المحتمِل لمعانٍ، أو المجهول المعنى.

وأقصد هنا أنه ليس هناك ضمن أنواع المعنى ما يسمّى المعنى السياقي، فبعد معرفة المعنى بواسطة السياق يمكن تحديد نوعه في ضوء ما ذكرنا قبلا.

❑ ❑ ❑

الفصل الخامس

صور التعبير عن المعنى اللغوى في تراثنا المعجمى

المعنى الذى يقصده كلُّ امرئ بكلامه مضمر في قلبه، وإنما يَظهر بتعبيره عنه. ويجب - لأداء الكلام ما أنشئ لأجله - أن يكون معنى كل كلمة وكل عبارة تصدر عن صاحب الكلام معروفا بوضوح لمتلقّى الكلام.

ونظرًا إلى سعة اللغات، وغموض بعض العبارات على المتلقين من أهل اللغة الواحدة، أحيانًا بسبب اختلاف الثقافة، أو بُعد موضوع الكلام عن مألوف المتلقّى، أو لأى سبب آخر = تولّدت الحاجةُ إلى إتاحة شرح كلمات اللغة وعباراتها. والحاجة إلى توضيح الكلام قد يُحسّها صاحب الكلام نفسه إذا كان يُهمه أن ينقل إلى المتلقى فكرةً أو معنى، وقد يحسها المتلقى إذا كان يهمه أن يعرف معنى ما تلقاه أو عُرِض عليه أو عَرَض له. ومن هنا نشأ ما يسمى المعجم اللغوى ليشرح مفردات اللغة في مستويات من الإحاطة والتوضيح تتفاوت حسب الجمهور الذي يُنشأ المعجم لخدمته.

ومن أطرف صور توضيح الكلام وأدلّها على حرص منشئه على توضيح كلامه: ما جاء في حديثه ﷺ عن الأمانة «ينام الرجلُ النومةَ فتُقبَض الأمانة من قلبه، فيظلُّ أثرُها مثلَ أثر الوَكْت، ثم ينام النومة فتُقبَض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل المَجْل-كجَمْرٍ دحرجتَه على رجلك فنَفِط، فتراه مُنتبِرا وليس فيه شيء. **ثم أخذ حصىً فدحرجه على رجله**»[1] فهذا التمثيل لدحرجة الجَمر على الرِّجْل، بحيث تنتفخ فيها بُقَعٌ - تأثُرا بمرور الجمر عليها - وهي بقع فارغة

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ٢/ ١٦٨ - ١٦٩. والوَكْتُ: أثر دقيق في الشئ من غير لونه كالنقطة. والمَجْل: قشرة رقيقة من ظاهر الجلد تنتفخ من أثر نار أو عمل وتكون فارغة ثم تمتلئ ماء. نَفِط الجلدُ: خرج فيه مَجْل. منتبرًا: مرتفعًا ناتئا.

كفراغ الضمائر من الأمانة = يوضّح معنى كلمة المَجْل في الحديث الشريف، ومن ثمَّ يجسّد معناه.

ومن هذا الباب أن عمر بن الخطاب سأل أبيّ بن كعب - رضى الله عنهما- عن «التقوى»[1] فقال أبيّ: هل أخذت طريقا ذا شوك؟ (أى هل سرت في طريق فيه شوك) قال عمر: نعم. قال أبيّ: فما عملتَ فيه؟ قال: **تشمرتُ وحَذِرْت.** فقال أبيّ: فذاك «التقوى». فهكذا بيّن سيدنا أبيّ التقوى بأنها التوقّى مما يضر ويؤذى كالشوك، وهذا مَثَلٌ للتوقّى من المعاصى وما يجلب غضبَ الله تعالى. ومن الباب نفسه أن ابن مسعود - رضى الله عنه - سُئل عن معنى «المُهْل» في قوله تعالى: ﴿كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ﴾[2] فدعا بفضّة أذابها، فجعلت تَميَّع وتَلَوَّن في البَوْتَقة فقال: هذا مِن أشْبَه ما أنتم راءون بالمُهْل»[3] فهذا وذاك تعبير عن المعنى بصورة مادية تقرّبه وتمثله.

ولكن الذى عقدنا هذا الفصل له هو تعبير المعاجم اللغوية عن معانى الكلمات والعبارات تعبيرًا لفظيًا - على ما هو واقع.

وإجمال ذلك أن معاجمنا تبين معنى اللفظ بعدة صور: (١) إما بعبارة لفظية شارحة، (٢) أو بذكر مرادف اللفظ، (٣) أو بذكر ضده. ثم إنهم مع ذلك قد يأتون بشواهد تؤيد ما ذكروا.

وهذه أمثلة لكلٍّ مما ذُكر آثرتُ أن تكون من معجم لسان العرب خاصة، لجمعه معاجم يمكن أن تمثل جمهور معاجم العربية، وحَفْله بالتعبير عن المعنى الواحد بتعبيرات متعددة أخذًا من أصوله.

(١) فمن ذكر العبارة الشارحة قوله (أ) «الثّرْب: شحم رقيق يُغَشّى الكَرِش

---

(١) تفسير القرطبي ١/ ١٦١ - ١٦٢.

(٢) سورة الكهف ٢٩.

(٣) لسان العرب (مهل).

والأمعاء. الثَّرْب: الشَّحْم المبسوطة (كذا ولعلها: الشحوم) على الأمعاء والمصارين». (ب) «امرأة ثيِّب: كانت ذات زوج، ثم مات عنها زوجها، أو طُلِّقت، ثم رجعت إلى النكاح» «الثيب من النساء: التى تزوجت وفارقت زوجها بأى وجه كان بعد أن مسها». (جـ) «يقال لداخل الركية (= البئر) من أسفلها إلى أعلاها جُبّ - يقال «إنها لواسعة الجُبّ» مطويةً كانت أو غير مطوية، وسميت البئر جُبًّا لأنها قُطعت قطْعا ولم يحدث فيها غيرُ القطع من طيّ وما أشبهه. وقال الليث: الجُبّ: البئر غير البعيدة، الفرّاء: بئر مُجبَّبة الجوف: إذا كان وسطُها أوسعَ شىء منها مُقَبَّبة. وقالت الكِلابيّة: الجُبّ: القليب الواسعة الشَّحْوة. وقال ابن حبيب: الجبّ رَكية تُجاب في الصفا. وقال مشيِّع: الجبّ: جُبّ الركية قبل أن تُطْوَى. وقال زيد بن كُثْوة: جُبّ الركية جِرابها»[1].

وفى تعليق خاطف نلحظ أنه في (أ) يلتقى الشرحان على أن الثَّرْب هو الشحم الرقيق المبسوط الذى يغطى الكرش (= المعدة) والأمعاء والمصارين.

وفى (ب) نجد أن التفسير الأول للثيِّب يذكر قيد عودتها إلى النكاح - أى الزواج - أى أنه لا يقال إنها ثيب إلا عند تزوُّجها مرة ثانية، وذلك في حين أن الشرح الآخَر يكتفى بأن زوجها مسّها قبل أن تفارقه. وهو قيد قد يستغنى عنه في التفسير الأول بما يفهم من أن زواجها الأول جرى على معتاد الأمر حتى وقع الفراق بالموت أو الطلاق؛ فلا بد أنها مُسَّت. وبذا يظل التفسير محتاجًا إلى تحرير بشأن دخول قيد العودة إلى الزواج ضمن معنى الثيب، أو عدم دخوله.

وفى (جـ) يستخلص أن النظر في تسمية الجُبّ موجَّه إلى الفراغ الذى في جوفها بقطع ما كان يملأ هذا الجوف من جسم الأرض واستخراجه. ولذا لم يُنظَر إلى كونها مَطْوية - أى مبنية الحوائط من الداخل بالحجارة - أو غير مطوية. وهذا واضح من التفسير الأول وكل التفسيرات بعده عدا كلام الليث.

---

(١) يرجع إلى لسان العرب (ثرب)، (ثوب)، (جبب) على التوالى.

ويزيد التفسيرَ الأولَ كلامُ الفراء؛ حيث فسر التجبيب بكون وسط البئر - الذى هو جوفها الخالى - أوسعَ مما عداه منها. ولمحتِ الكِلابية اتساعَ الجوف أيضًا؛ لأن الشَّحْوة هى الفتحة، وكون الجبّ في الصفا (= الصخر) يعطى انطباعًا بقوة عملية القطع أو النحت والإفراغ. والسَّعة من مَصادق هذه القوة. ويتضح من ذلك أن القيد الذى ذكره الليث، وهو قوله: «غير البعيدة» - أى غير العميقة - هو قيد في غير محلّه؛ إذ يعطى قلة الفراغ.

وقد أردنا بهذا التعليق أن نشير إلى أن تعبير المعاجم عن معانى الكلمات كثيرا ما يكون فيه مجال للتحرير. وسيكون تحرير المعانى موضوع بحث مستقل إن شاء الله تعالى.

(٢) التعبير عن معنى الكلمة بذكر مرادفها. وقد يكون ذلك بأسلوب مباشر، مثل: الوثْب: الطَّفر، البغتة: الفجأة، الألْت: الحَلِفُ، الأوْقاب: الكُوَى[١]. ومن هذا الأسلوب المباشر: أن يقال كذا وكذا واحد، أو هذا هو هذا، أو هذا بنفس معنى هذا: «جَشَأَتْ نَفْسى وخَبُثَتْ ولَقِسَتْ واحد» «الثوْب واللباسُ واحد» «حلأْتُه عشرين سَوْطا ومَتحته ومشَقْتُه ومشَنته بمعنى واحد» «رجل أجْنأ وأذنأ وأقْعَس بمعنى واحد»[٢].

ومما هو من التفسير بالمرادف وليس مباشرا: «ثَعَبَ الماءَ والدمَ ونحوهما: فجّره فانثعب»[٣].

(٣) التعبير عن معنى الكلمة بذكر ضدها أو خلافها: «الحقُّ ضدُّ الباطل، العَدْلُ ضد الجَوْر. كِدُر الماءُ: نقيض صفا. الحُلْو من الطعام ضد المُرّ. الشر ضد

---

(١) ينظر: لسان العرب في تراكيب هذه الكلمات.

(٢) ينظر: لسان العرب في تراكيب (جشأ، ثوَب، حَلأ، جنأ) على التوالى.

(٣) ينظر: لسان العرب (ثعب).

الخير... إلخ»[1].

ولعله من الواضح أن الأسلوبين الثانى والثالث من التعبير عن المعنى ليسا كافيين، لاحتمال كون كل من الكلمتين المترادفتين غير مألوفة عند القارئ. مثل «الأوقاب: الكُوَى» - فالكُوّه: الخَرْق في الحائط ليوضع فيه شيء – ولا يستعمل هذا الآن إلا قليلا، أو يكون اللفظ أقرب من تفسيره – فالوثب أوضح من الطفر، ولأن تفسير اللفظ بذكر ضده قد تكون حصيلته لفظين غامضين.

ونـَقْد المعاجم العربية من حيث مدى وفاء تعبيرها عن معانى الكلمات والعبارات يحتاج بحثًا خاصًا. وقد التفتَ إليه التفاتًا واسعًا أحمدُ فارس الشدياق، حيث ألف فيه «الجاسوس على القاموس»[2]، وهو كتاب كبير فيه من نقد معاجمنا في التعبير عن المعانى وفى الترتيب وأمور أخرى ما يكفى.

وقد بدأ هذا التيار أعنى نقد تعبير المعاجم عن المعارف مبكرا. وأوضح ما يظهر فيه هذا من المؤلفات المبكرة ما جاء في معجم «تهذيب اللغة» للأزهرى نقدًا لمعجم العين[3]، وإن كان أبو منصور الأزهرى قد جاوز الإنصاف في كثير من الأحيان، والله يغفر لنا وله.

والحمد لله رب العالمين

(١) لسان العرب تراكيب (حقق ، عدل، كدر، حلو، شرر) على التوالى.

(٢) ينظر: «الجاسوس على القاموس» فهو مخصص لنقد «القاموس المحيط» خاصة، وتناول في أثنائه كثيرا من المعاجم العربية الأخرى.

(٣) تنظر مقدمة «تهذيب اللغة»، ثم معالجته لتركيب (قعع) مثلا.

مصادر الكتاب

- **اتجاهات النقد الأدبي**، د. محمد السعدي فرهود، دار الطباعة المحمدية ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- **الإتقان في علوم القرآن**، للإمام السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر / ت ٩١١هـ)، عالم الكتب بيروت (وهناك نسخة تح: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م).
- **الاحتجاج بالشعر في اللغة - الواقع ودلالته**، د. محمد حسن حسن جبل - دار الفكر العربي ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد (محمد بن محمد بن محمد) الغزالي (ت٥٠٥) ط□دار الشعب.
- **اختصار علوم الحديث أو الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث**، للحافظ بن كثير (٧٧٤هـ) تح: أحمد محمد شاكر، ط٣.
- **أدب الكاتب**، لابن قتيبة (أبي محمد عبدالله بن مسلم ت ٢٧٦هـ) تح: الشيخ محمد محيي الدين مطبعة السعادة، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣م.
- **ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب**، لأبي حيان الأندلسي (محمد بن يوسف ٧٢٥هـ) تح: د. مصطفى النماس، ونشرة أخرى تح: د. رجب عثمان مكتبة الخانجي ١٩٩٥م.
- **الاستدراك على المعاجم العربية في ضوء متين من المستدركات الجديدة على لسان العرب و تاج العروس**، د. محمد حسن حسن جبل - دار الفكر العربي ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، لعز الدين بن الأثير (علي بن محمد ت ٦٣٠هـ) - الشعب ١٩٧٠م.
- **الاشتقاق**، لابن دريد (أبي بكر محمد بن الحسن ت ٣٢١هـ) تح: الشيخ عبدالسلام هارون - مكتبة الخانجي ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.
- **اشتقاق أسماء الله**، لأبي القاسم الزجاجي (عبدالرحمن بن إسحاق ت٣٤٠هـ) تح: د. عبدالحسين المبارك - مؤسسة الرسالة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- **الأصمعيات**، لأبي سعيد عبدالملك بن قريب الأصمعي، تح: أحمد شاكر وعبدالسلام هارون - دار المعارف ١٩٦٤م.
- **أصول معاني ألفاظ القرآن الكريم**، د. محمد حسن حسن جبل (رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية بالقاهرة) قيد النشر.
- **الأضداد**، لابن الأنباري (محمد بن القاسم ت ٣٢٧هـ)، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، الكويت ١٩٨٦م.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين ت ٣٥٦هـ)، ط. دار الكتب المصرية.
- **الأفعال**، للسَّرَقُسْطي (أبي عثمان سعيد بن محمد ت ٤٠٠هـ)، تح: د. حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٤م.
- **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، لعلي بن برهان الدين الحلبي، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
- **الباعث الحثيث** = (اختصار علوم الحديث).
- **البرهان في وجوه البيان**، لابن وهب (أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم ت نحو ٣٥٠هـ) تح: د. حسين شرف - مكتبة الشباب (المقدمة ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م).
- **البصائر النُّصيرية**، للساوِي (زين الدين عمر بن سهلان ت نحو ٤٥٠هـ) تح: الشيخ محمد عبده، مكتبة صبيح، القاهرة ١٣٠٤هـ.
- **البيان والتبيين**، للجاحظ (أبي عثمان عمرو بن بحر ت ٢٥٥هـ)، تح: الشيخ عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٧٥م.
- **تاج العروس**، للزَّبيدي (أبي الفيض السيد محمد بن محمد عبد الرزاق مرتضى ت ١٢٠٥هـ)، مكتبة الحياة - بيروت (مصورة عن المطبعة الخيرية بمصرة ١٣٠٦هـ).
- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، طه إبراهيم، دار الحكمة - بيروت (دون تاريخ).
- **تحديد معان لحروف العربية**، محاولات ومناهج ثلاثة. د. الموافي الرفاعي البيلي، مكتبة التركي - طنطا (مصر) ١٩٩٢م.
- **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، (= شرح قطب الدين محمود ابن محمد الرازي ت ٧٦٦ هـ للرسالة الشمسية التي صنفها نجم الدين علي بن

عمر القزويني الكاتبي ت ٦٧٥ هـ. وعليه حاشية للشريف الجرجاني ت٨١٦هـ مصطفى الحلبي / ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م).

- **التذهيب**، للخبيصي: عبدالله بن فضل الله / ت ١٠٥٠هـ (شرح على تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني / ت ٧٩٣هـ مع حاشيتين للشيخ محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠ هـ) والشيخ حسن العطار ت١٢٥٠هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.
- **التعبير الاصطلاحي**، د. حسام كريم الدين، مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٨٥م.
- **التعريفات**، للشريف الجرجاني (علي بن محمد / ت ٨١٦هـ)، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. وهناك نشرة غير محققة بها رسالة في بيان اصطلاحات محيي الدين بن عربي - مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- **تفسير الطبري**: (= جامع البيان).
- **تفسير القرطبي**: (= الجامع لأحكام القرآن).
- **التنبيهات**، لعلي بن حمزة البصري ت ٣٧٥هـ تح: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، دار المعارف ط٣.
- **تهذيب اللغة**، للأزهري (أبي منصور محمد بن أحمد ت ٣٧٠هـ)، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن** للرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني تح. محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف ط٣.
- **ثلاثة كتب في الأضداد** (نشرها د. أوجست هفنر)، المطبعة الكاثوليكية، للآباء اليسوعيين بيروت ١٩١٢م.
- **الجاسوس على القاموس**، لأحمد فارس الشدياق ١٨٨٧م - دار صادر (مصور عن طبعة الجوائب ١٢٩٩هـ).
- **جامع البيان عن وجوه تأويل آي القرآن**، للطبري (أبي جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠هـ)، تح: محمود شاكر، وخرّج أحاديثه أحمد شاكر، دار المعارف بمصر وطبعة أخرى بتحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، عالم الكتب ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي (أبي عبدالله محمد بن أحمد ت ٦٧١هـ) دار

الكاتب العربي - القاهرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

- **الجامع الكبير،** للسيوطي (جلال الدين...)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (نسخة مصورة عن مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٩٥ حديث).
- **جمع الجوامع** (انظر حاشية البناني).
- **حاشية البنّاني** (عبدالرحمن بن جاد الله ت ١١٩٨هـ) على شرح جلال الدين المحّلي على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) (في أصول الفقه وأصول الدين والتصوف)، مكتبة مصطفى الحلبي - القاهرة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
- **حاشية الشيخ محمد أحمد بن عرفة الدسوقي** (انظر: التذهيب).
- **حاشية الشريف الجرجاني** (انظر تحرير القواعد المنطقية).
- **الحيوان،** للجاحظ (أبي عثمان عمرو بن بحر ت ٢٥٥هـ)، تحقيق الشيخ عبدالسلام هارون، مكتبة مصطفى الحلبي - القاهرة، ط٢.
- **الخصائص،** لابن جنّي (أبي الفتح عثمان بن جني ت ٣٩٢هـ)، تح: الشيخ محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت ط٢.
- **دائرة المعارف البريطانية** (Human Nervous System).
- **دراسات في علم اللغة،** د. كمال بشر، القسم الأول، دار المعارف بمصر ١٩٨٦م.
- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور،** للإمام السيوطي (جلال الدين)، دار الفكر - بيروت ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- **دلالة الألفاظ** د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٩٧م.
- **دلائل الإعجاز،** للشيخ عبدالقاهر الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر (الخانجي).
- **دور الكلمة في اللغة،** تأليف ستيفن أولمان، ترجمة د. كمال بشر، مكتبة الشباب القاهرة ١٩٨٧م.
- **ديوان امرئ القيس** تح: محمد أبو الفضل، دار المعارف، ط٤.
- **ديوان المزرد بن ضرار الغطفاني،** تح: خليل إبراهيم العطية - مطبعة أسعد - بغداد ١٩٦٢.
- **الرسالة،** للإمام الشافعي (محمد بن إدريس ت٢٠٤هـ)، تح: الشيخ أحمد محمد

شاكر، دار التراث - القاهرة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- **رسالة الاشتقاق**، لأبي محمد بن السرى السراج (ت ٣١٦هـ)، تح: محمد علي الدرويش وصاحبه، دار مجلة الثقافة - دمشق ١٩٧٣م.
- **الرسالة الشافية** (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن).
- رسالة من المخ، حاتم نصر فريد، دار المعارف (اقرأ ٤٢٨).
- **السيرة النبوية**، لابن هشام (أبي محمد عبدالملك بن هشام الحميري أو المعافري ٢١٣هـ / ٢١٨هـ) تح: مصطفى السقا وصاحبيه، مصطفى الحلبي ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- **السيرة الحلبية**، (= إنسان العيون).
- **سيكولوجية التعليم**، د. رمزية الغريب ط٢، الأنجلو المصرية ١٩٥٩م.
- شرح الجلال المحلي، (ينظر حاشية البناني).
- **شرح جمع الجوامع**، (ينظر حاشية البناني).
- **شرح الخبيصي**، (= التذهيب).
- **شرح سعد الدين التفتازاني** (مسعود بن عمر ت٧٩٣هـ) على العقائد النَّسَفية (لنجم الدين عمر بن محمد النَّسَفي ت ٥٣٧هـ)، مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
- **شرح عقد اللآلي في علم الوضع**، للفَتَّنى (عبدالملك بن عبدالوهاب)، المطبعة الشرقية - القاهرة ١٣٠٦هـ.
- **شرح القطب على الشمسية**، (= تحرير القواعد المنطقية).
- **شرح لقطة العجلاني**، (ينظر فتح الرحمن).
- **شرح المعلقات السبع**، للزوزني (أبي عبدالله الحسين بن أحمد ت ٤٨٦هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٧م.
- **شروح التلخيص**.
- **الشفاء** - المنطق ٣ - العبارة لابن سينا (أبي علي الحسين بن عبد الله ت٤٢٨هـ)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، لابن فارس (أبي الحسين أحمد ت٣٩٥ هـ)، تح: السيد أحمد صقر، عيسى الحلبي - القاهرة ١٩٧٧م.
- **صحيح الإمام مسلم** (بن الحجاج النيسابوري ت ٢٦١هـ) بشرح الإمام

النووي (محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف ت ٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية ومكتبتها - القاهرة.

- **الصناعتين** (= كتاب الصناعتين).
- **العبارة**، لابن سينا، (ينظر: الشفاء).
- **العبارة**، لأبي نصر الفارابي ٣٣٩هـ تح: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م.
- **علم الدلالة**، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب - القاهرة ١٩٨٨م.
- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، لأبي الحسن بن رشيق ت٤٥٦هـ، تح: الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية، ط٢، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- **العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي ت ١٧٠هـ تح: د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد - العراق ١٩٨١م.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني (أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي ت ٨٥٢هـ)، مصطفى الحلبي - القاهرة ١٣٧٨ - ١٩٥٩م.
- **فتح الرحمن**، شرح لقطة العجلان، زكريا بن محمد الأنصاري (ت٩٢٦هـ) مطبعة النيل ١٣٢٨هـ.
- **الفروق في اللغة**، لأبي هلال العسكريّ (الحسن بن عبدالله بن سهل ت بعد ٤٠٠هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٧م.
- **في اللغة والأدب**، د. إبراهيم بيومي مدكور (اقرأ).
- **في مرآة النقد العربي**، د. فتحي محمد أبو عيسى - المكتبة القومية الحديثة - طنطا، ١٩٧٩م.
- **الفهرست**، لابن النديم (محمد بن إسحاق ت ٣٨٥هـ)، دار المعرفة - بيروت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- **القاموس المحيط**، للفيرزآبادي (محمد بن يعقوب ٨١٧هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٥٢م.
- **الكتاب**، لسيبويه (أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر / ت ١٨٠هـ)، تح: الشيخ عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- **كتاب الصناعتين**، لأبي هلال العسكري، تح: البجاوي وأبو الفضل - المكتبة

العصرية - بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م.

- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، للزمخشري (محمود بن عمر جار الله - ت ٥٣٨هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- **كشاف اصطلاحات الفنون**، للتَّهَانَوِيّ (محمد علي بن علي ت بعد ١١٥٨هـ)، تح: د. لطفي عبدالبديع وصاحبه، الهيئة المصرية العامة للكتاب (تراثنا) ١٩٧٢م لم تكتمل. وهناك نشرة كاملة، تح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- **الكليّات**، لأبي البقاء الكَفَويّ (أيوب بن موسى / ت ١٠٩٤هـ)، تح: د. عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٢م.
- **لسان العرب**، لابن منظور (جمال الدين محمد بن مُكرَّم - ت٧١١هـ)، الدار المصرية للتأليف والترجمة (طبعة مصورة عن طبعة بولاق). وهناك نشرات أخرى.
- **اللغة العربية: معناها ومبناها**، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣م.
- **ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد**، للمبرد (أبي العباس محمد بن يزيد ٢٨٥هـ)، تح: عبدالعزيز الميمني، المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٥٠هـ.
- **مبادئ علم النفس العام**، د. يوسف مراد، دار المعارف، ط٢، ١٩٥٤م.
- **مجلة طبيبك الخاص**، ع - ١٤٣، نوفمبر ١٩٨٠م.
- مجلة الفيصل، ع - ٤٥، يناير - فبراير ١٩٨١م.
- **مجمع الأمثال**، للميداني (أبي الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم ت ٥١٨هـ) تح: الشيخ محمد محيي الدين - مكتبة السنة المحمدية ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- **المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، لابن عطية الأندلسي (أبي محمد عبدالحق - ٥٤١ / ٥٤٦هـ)، تح: الشيخ الرحالي الفاروق، ورفاقه، قطر ١٣٩٨هـ - ١٩٧٧م.
- **المخ البشري / مدخل إلى دراسة السيكلوجيا والسلوك**، تأليف كريستين تمبل، ترجمة د. عاطف أحمد، عالم المعرفة رقم / ٢٨٧ / ٢٠٠٢م.
- **مراتب النحويين**، لأبي الطيب اللغوي (عبدالواحد بن علي ت٣٥١هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر - القاهرة (دون تاريخ).

- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، للإمام السيوطي (جلال الدين سبق هنا)، تح: محمد أحمد جاد المولى ورفيقيه، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٥٨م.
- **المستصفي من علم الأصول**، للإمام أبي حامد الغزالي (محمد بن محمد ت٥٠٥هـ)، دار صادر، بيروت (مصورة عن طبعة بولاق المصرية ١٣٢٢هـ).
- **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، د. ناصر الدين الأسد - دار المعارف - ط٥ - ١٩٨٠م.
- **معاني القرآن**، للفرّاء (أبي زكريا يحيى بن زياد ت٢٠٧هـ)، تح: الشيخ محمد علي النجار ورفيقيه، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.
- **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي (أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي ت٦٢٦هـ)، دار الفكر - بيروت ١٩٨٠م.
- **معجم الشعراء**، للمرزباني (محمد بن عمران ٣٨٤هـ). معه المؤتلف والمختلف للآمدي تح ت. كرنكو - مكتبة القدسي ط٢ - ١٩٨٢م.
- **المعجم في بقية الأشياء**، لأبي هلال العسكري، أكمله وعلق عليه إبراهيم الإبياري وصاحبه، دار الكتب ١٩٣٤م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، د. أ. ي. ونسنك. ليدن ١٩٣٦م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، محمد فؤاد عبدالباقي، ١٣٨٨هـ.
- **معيار العلم**، للإمام الغزالي، تح: د. سليمان دنيا، دار المعارف (ذخائر العرب) ط٢، ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠م.
- **مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، للإمام فخر الدين الرازي (محمد بن عمر ت٦٠٦هـ)، دار الغدر العربي ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، للراغب الأصفهاني (أبي القاسم الحسين بن محمد ت نحو ٤٢٥هـ أو ٥٠٢هـ) تح: د. صفوان عدنان داوودي، دار القلم - دمشق ١٩٩٢م. وهناك نشرات أخرى.
- **المقابسات**، لأبي حيان (علي بن محمد التوحيدي ت٤١٤هـ)، تح: حسن السندوبي، ط سعاد الصباح ١٩٩٢م.
- **مقالات الإسلاميين**، للأشعري (علي بن إسماعيل ت٣٢٤هـ) تح: الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد - النهضة المصرية ١٩٥٠.
- **مقاييس اللغة**، لابن فارس (أبي الحسين...)، تح: الشيخ عبدالسلام هارون،

دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٣٦٦هـ.

- **مقدمة ابن خلدون** (عبدالرحمن بن محمد ت٨٠٨هـ)، تحقيق د. علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر - القاهرة (الطبعة الثالثة).
- **مقدمة في أصول التفسير**، لتقي الدين بن تيمية (أحمد بن عبد الحليم - ت٧٢٨هـ) تح: عدنان زرزور - دار القرآن ١٩٧١م.
- **من أسرار اللغة**، د. إبراهيم أنيس - مكتبة الأنجلو المصرية ط٦ - ١٩٨٧م.
- **منطق أرسطو**، د. عبدالرحمن بدوي.
- **المنطق الوضعي**، د. زكي نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١م.
- **المواقف في علم الكلام**، لعَضُد الدين الإيجي (عبدالرحمن بن أحمد ت٧٥٦هـ)، طبعه ونشره إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي، مطبعة العلوم - القاهرة ١٣٥٧هـ.
- الموسوعة الطبية الحديثة، تأليف نخبة من علماء مؤسسة جولدن برس، وترجمة د. إبراهيم أبو النجا ورفيقيه، بإشراف الإدارة العامة للثقافة وزارة التعليم العالي، ١٩٧٠م.
- **الموشح**، للمرزباني (أبي عبيد الله محمد بن عمران – ت ٣٨٤ هـ) تحقيق: محب الدين الخطيب، ط٢، السلفية ١٣٨٥هـ.
- **ميادين علم النفس النظرية والتطبيق**، مترجم بإشراف د. يوسف مراد - دار المعارف ١٩٥٥م.
- **هدى الساري مقدمة فتح الباري**، للحافظ شهاب الدين العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر ت٨٥٢هـ)، تح: إبراهيم عطوة، مطصفى الحلبي ط١ - ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
- **الوسيط في الأدب العربي وتاريخه**، لأحمد الإسكندري ومصطفى العناني - دار المعارف ١٣٣٥هـ.



ثبت المحتويات

الفصل الثاني

المعنى اللغوي في إطار الدلالات

الفصل الثالث

المعنى ضمن النسق الإدراكي اللغوي

الفصل الرابع

نظرية المعنى العربية

الفصل الخامس

تفصيل الكلام عن الصورة الذهنية

الفصل السادس

تفصيل الكلام عن وضع اللفظ إزاء المعنى

الفصل السابع

تتمات ملحقة بنظرية المعنى العربية

الفصل الثامن

نظريات المعنى الأوروبية

الموضـــوع	الصفحة

الباب الثاني
عن المعاني اللغوية تطبيقيًا
الفصل الأول
مستويات المعاني اللغوية تطبيقيًا

الفصل الثاني
قيمة المعنى المعجمي وخصائصه

الفصل الثالث

مصطلحات مجال المعنى والنطق التي تستعمل فيها

الفصل الرابع

روافد معرفتنا لمعاني مفردات العربية

الفصل الخامس

صور التعبير عن المعنى في تراثنا المعجمي

المعنى اللغوي

دراسة عربية مؤصلة نظريًا وتطبيقيًا

– منذ أربعينات القرن العشرين شاعت دراسة المعنى اللغوي أو الدلالة اللغوية في منطقتنا العربية تبعًا لوجهة النظر الأوربية، مع انطباع بأن التراث اللغوي العربي خالٍ مما يمكن أن يسهم به في دراسة المعنى اللغوي.

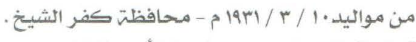
– وهذا الكتاب الذي بين يديك يثبت أن جذور تصور العرب لحقيقة المعنى اللغوي تمتد إلى العصر الجاهلي وتغطي القرون الأولى من العصر الإسلامي.

– كما أن هذا الكتاب يقدم لك نظرية عربية في المعنى اللغوي نشأت منذ القرن الخامس الهجري، وأسهم في معالجة جوانبها زهاء خمسة وعشرين من أئمة الدراسات اللغوية، وتعالج من جوانب هذا المجال أضعاف ما تعالجه الدراسات الأوربية – مع الأصالة مع النَّفَس العربي–.

– كما أن هذا الكتاب يضيف إلى ذلك معالجة لأنواع المعاني اللغوية ونطقها .. وخجيتها.

– إن هذا الكتاب يقدم – مع العلم الموثق – مادة للاعتزاز بالانتماء للتراث العربي.

المؤلف



من مواليد ١٠ / ٣ / ١٩٣١ م – محافظة كفر الشيخ .

"عالية" اللغة العربية بجامعة الأزهر ١٩٥٦ م .

ليسانس آداب فى الفلسفة – جامعة القاهرة ١٩٥٧ م.

دبلوم عامة وخاصة في التربية – جامعة عين شمس ١٩٥٧ ، ١٩٦٥ م .

ماجستير في اللغة العربية – تخصص أصول اللغة – جامعة الأزهر ١٩٦٧ م .

دكتوراه فى أصول اللغة – جامعة الأزهر ١٩٧٦ م .

بدأ معايشته لفقه اللغة العربية منذ تسجيل رسالته للدكتوراه في موضوع "أصول معاني ألفاظ القرآن الكريم سنة ١٩٦٧ م.

من مؤلفاته :

- المعجم الاشتقاقى المؤصل لألفاظ القرآن الكريم .
- القضية القرآنية الكبرى " حديث نزول القرآن على سبعة أحرف" .
- الاحتجاج بالشعر في اللغة .
- الاستدراك على المعاجم العربية .
- الدلالات اللغوية والقرآنية .
- أصوات اللغة العربية .
- دفاع عن القرآن الكريم .
- التلقى والأداء في القراءات القرآنية .
- وثاقة نقل النص القرآني الكريم .
- الرد على جولدتسيهر في مطاعنه على القراءات .
- المعنى اللغوي ، دراسة عربية مؤصلة نظريًا وتطبيقيًا.
- علم فقه اللغة العربية ، أصالته ومسائله .
- علم الاشتقاق دراسة نظرية وتطبيقية .
- في الاشتقاق اللغوي والمعجم الاشتقاقي .


ISBN 978 977 468 085 4